د . رجاء بن سلامة

بنيان الفحولة

أبحاث في المذكر والمؤنث



بنيان الفحولة

بنيان الفحولة

أبحاث في المذكّر والمؤنّث

د. رجاء بن سلامة

دار بترا للنشر والتوزيع

* اسم الكتاب: بنيان الفحولة
* تأليف: د. رجاء بن سلامة
* الطبعة الأولى: 2005
* موافقة وزارة الإعلام رقم: 80532 تاريخ 2005/7/20
* الإخراج الفني: بترا للنشر والتوزيع
* الناشر:

دار بترا للنشر والتوزيع www.darpetra.com

سوريا. دمشق. هاتف 5128483

* التوزيع:

دار بترا للنشر والتوزيع

سوريا. دمشق. هاتف 5128483

دار ورد للنشر والتوزيع

سوريا. دمشق. هاتف 5141441

المحتويات

إليكَ...

عونا وسندا

البنيان وثغراته

كلّ مقال من هذه المجموعة يمثّل مغامرة كتابة مظروفة ومختلفة إلى حدّ ما. ومع ذلك فإنّ ما يجمع بينها هو تناولها ثنائية المذكّر والمؤنّث في الثّقافة العربيّة، من خلال بعض مظاهر عمليّة البناء الثّقافيّ لهذه الثّنائيّة المركزيّة، وبعض عمليّات إعادة بنائها في العصر الحديث، وما يصحب البناء وإعادة البناء من أنظمة تبريريّة وآليّات تفكير تحوّل علاقات الهيمنة التّاريخيّة إلى بديهيّات ومسلّمات غير قابلة للنّقاش. وتعتمد هذه الأبحاث في كشف علاقات السّلطة والتّراتب المتعلّقة بالمذكّر والمؤنّث على مفاهيم من قبيل «العنف الرّمزيّ» و«الهيمنة الذّكوريّة»، وجدناها مجدية في طرح قضايا سياسيّة محسوسة أهمّها قضايا التّمييز والعنف وحجاب النّساء بمختلف مظاهره القديمة والحديثة. وتعتمد هذه الأبحاث أيضا مفهوم المركزيّة-القضيبيّة-العقليّة، لوجاهته في عمليّة تفكيك ثنائيّة المذكّر والمؤنّث ووجاهته في تنزيلها في مختلف الحقول الفكريّة التي يتمّ فيها تصريفها، ومنها النّقد والبلاغة والكتابة والنّشاط الشّعريّة... ووجاهته خاصّة في ربط هذه الثّنائيّة بنظام إنتاج الحقيقة نفسه، وهو نظام يفوّق المعنى على اللّفظ، والصّورة على المادّة، في الوقت نفسه الذي يفوّق الذّكورة والفحولة على الأنوثة وعلى ما يعدّ أنثويّا.

هذه الحقول السّياسيّة والثّقافيّة والفكريّة التي تتّضح فيها الهيمنة الذّكوريّة سياسيّا والمركزيّة القضيبيّة العقليّة معرفيّا، هذه الحقول كما ورثناها عن السّلف وكما أعادت بناءها المنظومات الأصوليّة في إنكارها الحداثة، هي ما عبّرنا عنه ببنيان الفحولة. إنّها صروح عتيدة وقلاع لامرئيّة لا يكفي التّنديد بها، بل لا بدّ من النّظر في كيفيّة بنائها

للوعي بالمسلّمات التي تنبني عليها، والتي لم يمكن التّسليم بها إلاّ بفضل جهاز تبريريّ يذرّ الرّماد في الأعين ويضفي طابع البداهة على علاقات الهيمنة واللاّمساواة.

ولا يوجد بنيان إلاّ وهو غير مرصوص، أي عرضة للشّروخ والثّغرات. وقد حاولنا الانتباه إلى هذه الشّروخ والثّغرات بقدر انتباهنا للنّظام الفحوليّ العابر للأمكنة والأزمنة، فأشرنا مثلا إلى الثّغرة التي تمثّلها إشكاليّة الجنس الثّالث، والثّغرة التي تمثّلها المقاومة النّسائيّة للهيمنة الذّكوريّة، والشّروخ التي تمثّلها البدايات في إمكانيّاتها المفتوحة، وكما يترك لنا آثارها أرشيف النّصوص، وقد أهملته الثّقافة الرّسميّة البانية لترسانة الأحكام والقيم.

إلاّ أنّ هذه الأبحاث إذ تحاول أن تكون أبحاثا، وتحاول أن ترقى إلى المستوى العالميّ النّظريّ الذي تطرح من خلاله اليوم قضيّة المذكّر والمؤنّث وقضايا الاتّجاهات الجنسيّة والهويّات الجندريّة في ما يعرف اليوم بـ«ما بعد النّسويّة»، فإنّها تظلّ مشدودة إلى قضبان التّمييز والعنف المخصوصين في العالم العربيّ، فتتخلّى أحيانا عن الهمّ التّنظيريّ إلى ما يقتضيه الالتزام من فضح وتنكير وشكوى. جاذبيّة هذه الثّقافة التي ننتمي إليها تجعلنا نواجه خصوما بدائيّين يشكّكون في أبسط أفكار المساواة والحرّيّة، بدل أن ندخل في حوار على مستوى عالميّ مع المشتركين معنا في الهمّ التّنظيريّ. هؤلاء الخصوم البدائيّون هم بالأساس المدافعون عن الشّريعة الإسلاميّة والمؤبّدون لأحكامها، والفاعلون السّياسيّون الذين يعلون من الانتماء والهويّة على حساب التّحرّر الفرديّ، وعلى حساب الحقوق الإنسانيّة الأساسيّة. ربّما كانت هذه الأبحاث ملتزمة، على نحو «المعرفة الملتزمة» التي دعا إليها بورديو في مقال له نشر إثر وفاته، عبّر فيه عن نفوره من البرودة الأكاديميّة والحياد العلميّ الكاذب. إلاّ أنّ هذا الالتزام ربّما وضع حدّا

من طاقة البحث الاستكشافيّة والنّظريّة إذا كان طاغيا وغلّب الشّكوى والمطالبة بالإنصاف على الاستقراء والمفهمة.

وفي هذه الأبحاث توجّهنا بشيء من النّقد لبعض المسارات الفكريّة التي انتهجتها مناضلات وكاتبات بارزات في الثّقافة العربيّة الحديثة، وليست الغاية من ذلك التّشكيك في جهودهنّ ونضالاتهنّ، ولا استنقاص الوظيفة المعرفيّة أو التّنبيهيّة والتّحريضيّة لكتاباتهنّ. ما جعلنا نتصدّى بالنّقد إلى بعض هؤلاء الرّائدات هو اشتراكهنّ أحيانا مع خصومهنّ في آليّات التّفكير، وخاصّة في الأسطرة الطّوباويّة للأصل، وإعراضهنّ عن الكونيّة إلى النّسبويّة الثّقافيّة التّمجيديّة، أو اعتمادهنّ اللاّواعي لآليّات التّحليل التي تكرّس المركزيّة القضيبيّة العقليّة.

وما لم نجد له مبرّرا، وما لم نوله، مع الأسف، اهتماما كافيا في هذه الأبحاث، هو انسياق أغلب النسويّات العربيّات إلى التّهجّم على التّحليل النّفسيّ ومؤسّسه فرويد، وعدم احتمالهنّ كلام فرويد عن إخصاء المرأة، واتّهامهنّ إيّاه بالتمييز الجنسيّ، رغم أنّ فرويد ينسب الإخصاء في نهاية الأمر إلى الجنسين، ورغم أنّه يتحدّث عن عدم التّطابق الأساسيّ بين التّشريحيّ والنّفسيّ، ورغم أنّه يلفت الاهتمام إلى الازدواج الجنسيّ النّفسيّ ويتحفّظ على الآراء التي تجعل المرأة سلبيّة والرّجل إيجابيّا، ويردّ إلى الثّقافة قسطا هامّا من الاختلافات بين الرّجال والنّساء، فربّما يكون هو المؤسّس الأوّل لفكرة الجندر بما تحمله من طاقة نقديّة وقدرة على زعزعة الماهويّات الجنسيّة.

فلعلّ من الحلقات المفقودة وغير المفكّر فيها في الأدبيّات النّسويّة العلاقة التّاريخيّة الرّابطة بين التّحليل النّفسيّ ومفهوم الجندر نفسه. فهذا المفهوم ظهر في أبحاث الطّبيب والمحلّل النّفسانيّ الأمريكيّ روبرت ستوللر Robert Stoller منذ السّتّينات، وهذا الباحث الذي دعا إلى الفصل بين الجنس والجندر يعتبر أبحاثه مواصلة لأعمال مؤسّس التّحليل النّفسيّ، ويرى أنّ فرويد هو الذي يعود إليه الفضل في بيان استقلال

جزء هامّ من حياتنا الجنسيّة عن الوراثة والبيولوجيا وارتباطها بالحياة النّفسيّة والتّاريخ الشّخصيّ لكلّ ذات فرديّة.

لم يكن فرويد ولا شكّ مفكّرا نسويّا ولا داعية، ولكنّ فكّه الارتباط الآليّ بين ما هو بيولوجيّ وما هو نفسيّ هو درس أساسيّ في الحرّيّة البشريّة، يمكن أن يكون منطلقا نظريّا وقيميّا للمطالبة بحرّيّة المرأة كما يمكن أن يكون منطلقا لفهم الاتّجاهات الجنسيّة غير المقبولة في مجتمعاتنا، وللدّفاع عن حقّ الإنسان في السّيادة على جسده وحرّيّته في اختيار قرينه.

المؤنّث والمذكّر والجنس الثّالث
في العالم العربيّ

يحكى أنّ أحد خلفاء بني أميّة أمر والي المدينة بـ«إحصاء» المخنّثين من المطربين. فرأى الوالي نقطة على الحاء، فأمر بإخصائهم. وكان «الدّلال»، وهو من أشهر مطربي المدينة في القرن السّابع في قائمة المخصيّين، وكان «ظريفا جميلا حسن البيان»[1].

«المخنّث» غير «الخنثى» وإن كانت الكلمتان من جذر واحد. أمّا «الخنثى» فهو «الذي له ما للرّجال وللنّساء جميعا» (hermaphrodite)، بحيث أنّ هويّته الجندريّة[2] غير واضحة لأسباب بيولوجيّة. أمّا المخنّث فهو رجل له سلوك أنثويّ: «يتثنّى ويتكسّر» كالنّساء (اللّسان، خ ن ث).

1- الأصفهانيّ: **الأغاني**. دار الكتب العلميّة، بيروت 1992، ط2، 4/266-297.

2-نسبة إلى الجندر gender، التي تترجم أيضا بـ«النّوع الاجتماعيّ»، وهي أساسا مقولة ثقافيّة وسياسيّة تختلف عن الجنس sex باعتباره معطى بيولوجيّا، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقرّرها وتتبنيها المجتمعات لكلّ من الرّجل والمرأة. والبحث في الجندر يمكّننا من تعويض الماهويّة البيولوجيّة بالبنائيّة الثّقافيّة، بحيث يتبيّن لنا أنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة مبنيّ ثقافيا وإيديولوجيّا وليس نتيجة حتميّة بيولوجيّة. ثمّ إنّ هذا المفهوم أداة فعل في الواقع وبحث في مجالات التّنمية من حيث التّقسيم الاجتماعيّ للأدوار. إلاّ أنّنا يجب أن ننتبه إلى النّقائص الكثيرة في هذا المبحث: فهو قد يؤول إلى جوهرة الفوارق من جديد بين الرّجل والمرأة، فيلغي واقع اضطرابات الجندر ويفضي إلى اعتبار الجسد وعاء سلبيّا متقبّلا للإيديولوجيا الجندريّة المهيمنة، والحال أنّ الجسد يبني أنوثته أو ذكورته أو غير ذلك في أشكال إبداعيّة تتحدّى البناء الاجتماعيّ للهويّات، ويمكن أن تقع خارج البناء الثّنائيّ: رجل/امرأة. ثمّ إنّ الجندر ليس المحدّد الوحيد للانتماء الاجتماعيّ. ولنشر إلى مفهوم التّقاطع intersectionality في الدّراسات الأمريكيّة المعاصرة، أي تقاطع أشكال الجور المختلفة لدى الأصناف الاجتماعيّة المهمّشة، بحيث يجتمع مفهوم العنصر والطّبقة والجندر في كيفيّة عيش النّساء السّود مثلا لسوادهنّ وأنوثتهنّ وطبقتهنّ في الوقت نفسه.

والمخنّث يكون عادة «مأبونا»، أمّا الدّلال فقد كان «لوطيّا» ومأبونا في الوقت نفسه، أي مثليّا (homosexuel) «إيجابيّا» و«سلبيّا» بتعابيرنا الحديثة. وكان إلى ذلك «يعجبه ما يعجب الرّجال والنّساء»، أي أنّه كان «مزاوجا»، وهي كلمة يمكن أن نترجم بها: bisexuel.

ليس هذا الخبر مجرّد «نادرة مضحكة الغاية منها إبراز مساوئ الخطّ العربيّ»[1]. إنّ قصّة الإخصاء هذه، سواء كانت فعلا نتيجة خطإ في القراءة أو نتيجة حملة تطهير أخلاقيّ، تحيل إلى العنف الذي يردع أو يحاول ردع اضطرابات «الجندر» أو يحاول تنظيم السّجلّين المتداخلين باستمرار: سجلّ العاديّ وغير العاديّ. فخطأ الوالي ليس اعتباطيّا ولا خاليا من الدّلالة: في الإحصاء والإخصاء تتجسّد نفس السّياسة الهوويّة (politique identitaire) التي تضع الفواصل وتسند الأدوار والهويّات الثّابتة وتميّز بالوسم والعلامة وتراقب وتمنع. لا شكّ أنّ في سلوك الدّلال ما ينافي النّظام الأخلاقيّ: تعاطيه الخمرة والغناء والزّنا... ولكن ما يعرّضه الدّلالُ إلى الخطر، وما يجعله هو بدوره عرضة للخطر، هو نظام البديهيّات المعياريّة والمراتبيّات الاجتماعيّة التي تحكم المجتمع، باعتباره مجتمعا مقاما على ثنويّة جنسيّة صارمة وعلى مركزيّة الذّكورة والتّغاير الجنسيّ (andro-hétérocentrisme). لقد كان من الموالي، وكان يزور النّساء الحرائر، ليلعب معهنّ دور العاشق أو القوّاد، أو الاثنين معا، وكان إلى ذلك يجهر بمزاوجته الجنسيّة. ومن هنا تتأتّى اعتباطيّة العقاب الذي لقيه، فهو لا يستجيب إلى حكم من أحكام الفقه، بل يستجيب بصمت إلى منطق الهويّة الذي تنبني عليه السّياسة الجندريّة: ليعاقبْ بالإخصاء كلّ رجل ليس رجلا ولا امرأة، ليطردْ من دائرة الفحولة كلّ من لا يستحقّ هويّته الجندريّة ومنزلته كذكر حرّ، كلّ من يجرؤ على تخطّي الحاجز الذي يفصل بين الرّجال والنّساء الحرائر، والذي يسمّيه القرآن: «الحجاب» في ما سمّاه القدامى بـ«آية الحجاب» (33/53).

---

1 - Encyclopédie de l'Islam, 2e édition (khasi).

ثغرات في النّظام الجنسيّ

جاء في القرآن أنّ اللّه خلق «الإنسان»، ولكن جاء فيه أيضا أنّ اللّه خلق «الذّكر والأنثى» (13/49؛ 45/53؛ 39/75؛ 3/92). فالنّظام الإلهيّ الجندريّ ينبني على ثنائيّة صريحة ولا يقبل جنسا ثالثا. يقول القرطبيّ في شرح الآية 1/4: «(رجالا كثيرا ونساء): حصر ذرّيّتهما (أي آدم وحوّاء) في نوعين، فاقتضى أنّ الخنثى ليس بنوع، لكن له حقيقة تردّه إلى هذين النّوعين، وهي الآدميّة، فيُلحق بإحداهما، على ما تقدّم ذكره في (البقرة) من اعتبار نقص الأعضاء وزيادتها»[1]. ولكنّ هذا النّفي للجنس الثّالث لن يصمد أمام الوقائع البشريّة المعقّدة. ففي القرآن نفسه إشارة إلى صنفين من الكائنات يمكن أن ينافي كلّ منهما على نحو خاصّ الثّنائيّة التي قرّرها اللّه. أمّا الصّنف الأوّل فيمثّله الخصيان، وهم الذين أريد إخلاء أجسادهم من الجنس (désérotisés) واستخدموا خاصّة للقيام بشؤون النّساء وحراستهنّ. فمن المفسّرين من وجد إشارة إليهم في الآية 34/24 التي سمحت للنّساء بإبداء زينتهنّ إلى «التّابعين غير أولي الإربة من الرّجال». وإلى جانب الخصيان توجد كائنات أخرى بين-بين، ليسوا بالرّجال ولا النّساء: إنّهم غلمان الجنّة، الذين سيكونون موضوع متعة الرّجال في الآخرة. فرغم أنّ القرآن يحرّم بشدّة المثليّة الرّجاليّة (اللّواط والأبنة)، فإنّه وعد الصّالحين من الرّجال بـ«ولدان مخلّدين» (17/56) يتولّون خدمتهم ويطوفون عليهم، ولدان «كأنّهم لؤلؤ مكنون» (24/52) أو «لؤلؤ منثور» (19/76). لا شكّ أنّ هذين الصّنفين يدعمان الهيمنة الذّكوريّة في الدّنيا والآخرة وقد أسقطت عليها البنى الاجتماعيّة الدّنيويّة، ولكنّهما يدلاّن مع ذلك على أنّ النّصّ المقدّس ذاته يحدث شرخا داخل الصّرح التّيولوجيّ للنّظام الجنسيّ الثّنائيّ.

ولنواصل البحث في الشّروخ والثّغرات. تدلّ النّصوص التي تعود

1- القرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**. دار إحياء التّراث، بيروت 1985، 1315/3.

إلى القرون الهجريّة الأولى، والتي تفسح المجال واسعا أمام الحلم والضّحك والسّخرية من كلّ شيء، تدلّ على وجود فضاء اجتماعيّ «مدنون» sécularisé ووجود ثقافة تحتفي بالتعدّد والالتباس والجنس الثّالث، لا يمكن للإيديولوجيّات الحديثة النّاطقة باسم الصّفاء الأوّل أن تطمسها. يروى أن الدّلال قال إثر إخصائه: «الآن تمّ الخنث». ففي «الخنث» نجد التباس الجذر (خ ن ث) الذي يحيل إلى المثليّة الذّكوريّة كما يحيل إلى «الخنثى» باعتباره كائنا غير متحدّد الجنس. عبّر الدّلال إذن عن رغبته في الانتماء إلى جندر ليس جندرا، أو إلى جنس لا مكان له في النّظام الجندريّ الثّنائيّ. إنّ التّشويه الذي تعرّض إليه يخرجه من عالم الرّجال، ولكن لا يحوّله إلى امرأة، ولا يحوّله كذلك إلى خصيّ، أي إلى رجل تنقصه لوازم الرّجولة، بما أنّه يجعل من هذا التّشويه تماما واكتمالا. طبعا لا نريد أن نحوّل الدّلال إلى «كوير» queer («غريب جنسيّا» حسب العبارة الإنكليزيّة التي أصبحت تشمل المثليّين والمزاوجين ومن يبدّلون جنسهم ومن يرون أنفسهم لا رجالا ولا نساء...) على النّحو المعاصر، ولكن يمكن أن نقول إنّه يمتلك جسده باستمرار، وأنّه يبني حياته ورغبته خارج محدّدات هويّته الجندريّة الأولى (كونه رجلا) وخارج العلامة السّياسيّة التي أريد من خلالها تحويله إلى خصيّ.

وهناك أصناف اجتماعيّة بأكملها ساهمت كالدّلال في ترك ثغرات داخل النّظام الثّنائيّ. لقد جابه الفقهاء واقع البينجنسيّين (intersexués: أي الذين لهم عيوب بيولوجيّة تجعل جنسهم غير واضح، ومن بينهم«الخنثى») فحاولوا إيجاد وضعيّة قانونيّة لمن سمّوه بـ«الخنثى المشكل»، أي الخنثى التي لا تتحوّل إلى رجل أو امرأة بعد البلوغ، وقرّروا أنّ هذا الكائن لا يتزوّج، ويرث نصيب الأنثى مع نصف نصيب الرّجل(1). ثمّ إنّ بقاء الرّغبة الجنسيّة لدى الخصيان رغم إخصائهم كانت

1- ابن جزيّ: **القوانين الفقهيّة**، دار الفكر، دت، ص339.

مصدرا آخر للاضطراب التّراتبيّ والجندريّ. فالغريب أنّ هؤلاء المخصيّين المهيّئين خاصّة لحراسة النّساء كانت لهم رغبات جنسيّة عارمة[1]. بل يبدو أنّهم كانوا محلّ إعجاب النّساء لأنّهم «سريعو الإفاقة طويلو الإراقة»، ولأنّهم: «مأمونون من اللّقاح». هذا ما نجد له صدى في مقدّمة «ألف ليلة وليلة»، عندما يكتشف السّلطان مذهولا علاقة زوجته الحرّة بخصيّه الأسود. وقد تجادل الفقهاء حول أهليّة الخصيان لإمامة الصّلاة، ولكن سمحوا لهم بالزّواج.

أمّا الاتّجاهات الجنسيّة التي تربك على نحو آخر النّظام الجنسيّ الثّنائيّ، فما يذكره منها القرآن صراحة هو المثليّة الذّكوريّة. لا يستعمل القرآن بشأنها صفة «مخنّث» بما توحي به من فكاهة خفيفة تحيل إلى السّلوك، بل يستعمل كلمة «اللّواط» التي تحيل إلى النّبيّ لوط. لقد ذمّ القرآن هذا الاتّجاه الجنسيّ في آيات كثيرة (7/79-91؛ 7/54-55؛ 26/65) وذكّر بالعقاب الذي أنزله اللّه على قوم لوط لإتيانهم الرّجال دون النّساء. أمّا المثليّة الأنثويّة، فلم تذكر صراحة. إنّما ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ السّحاق هو المقصود بالفاحشة في الآية الموالية: «واللاّتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهنّ في البيوت حتّى يتوفّاهنّ الموت أو يجعل اللّه لهنّ سبيلا» (4/15). فانتهوا إلى أنّ عقاب السّحاقيّة سجنها في البيت إلى الممات.

ومع ذلك يبدو أنّ هذه الاتّجاهات الجنسيّة كانت مفتوحة نسبيّا وكانت تحظى بتسامح واضح. فكما أنّ تحريم الخمرة لم يمنع شرب الخمرة وإنشاد الأشعار فيها، فإنّ تحريم المثليّة الجنسيّة لم يسدّ أبواب اللّذّة المحرّمة وأبواب التّغنّي بها. لم ينتظر القدامى الجنّة للاستمتاع بالغلمان، لا أدلّ على ذلك من الغلمان الذين كانوا يطوفون حول ملوك وخلفاء منهم الأغلبيّ إبراهيم الثّاني والخليفة الأمين والمعتصم. أضف إلى ذلك

1- الجاحظ: الحيوان، القاهرة، دت، 1/123 وما بعدها.

«الغلاميّات»، وهنّ من الجواري اللاّتي تتكّرن في لباس غلمان لينشرن في المجالس والبلاطات استيهامات الالتباس والازدواج. بل يمكننا الحديث بكلّ يسر عن منعرج جماليّ وإيروسيّ جعل الثّقافة العربيّة، منذ النّصف الثّاني من القرن الثّامن، تحتفي بالمثليّة وتتغنّى بها. فقد ظهر وانتشر فنّ الغزل بالمذكّر، وبرز شعراء كأبي نواس (ت814) يدعون إلى المجون وينشدون في الخمرة وحبّ الغلمان ولهم مع ذلك حظوة لدى العامّة والخاصّة. ومن علامات هذا المنعرج الجدل الذي أقامه الجاحظ (ت869) بين «صاحب الغلمان» و«صاحب الجواري»، فقد جعل المنتصر للغلمان يعتبر محبّة النّساء دون الغلمان شأن «أعراب أجلاف جفاة لا يعرفون رقيق العيش ولا لذّات الدّنيا»[1]. وانضافت إلى أقاصيص الحبّ العذريّ التّغايريّ (hétérosexuel) الشّهيرة أقاصيص عن عشّاق مثليّين لا تقلّ شهرة عن الأولى، وكان بوسعها توفير النّماذج البطوليّة التي كان بالإمكان التّماهي معها. يكفي أن نعود إلى الفهرست لابن النّديم (ت1047) لكي نكتشف العدد الوافر من أخبار عشق النّساء للنّساء والرّجال للرّجال، أو نعود إلى طوق الحمامة لابن حزم (ت1064)، لنكتشف تراجم عشّاق كالنّحويّ أحمد بن كليب، قضوا نحبهم عشقا لرجال آخرين، وهي تراجم لم يكن ابن حزم يعلّق عليها باحتقار ولا تشنيع. ويبدو أنّ المثليّة السّلبيّة نفسها (الأُبْنَة بلغة القدامى) لم تكن تجابه بالاحتقار كما هو الشّأن لدى الرّومان، لاسيّما أنّ ثنائيّ «العاشق والمعشوق» الخالي من إيحاءات جنسيّة محدّدة هو المستعمل على الأقلّ في تراجم العشّاق للحديث عن الشّريكيْن المثليّين. ويكفي أن نلقي نظرة على كتب الباه وآداب النّكاح على اختلافها وتباعد أزمانها: ما بقي من «كتاب السّحّاقات» للصّيمريّ (القرن التّاسع) و«نزهة الألباب» للتّيفاشيّ (القرن الثّالث عشر) و«الرّوض العاطر» للنّفزاويّ (القرن السّادس

1- الجاحظ: الرّسائل، تح عبد السّلام محمّد هارون. مكتبة الخانجيّ، القاهرة 1979، 116/2.

عشر) لنكتشف كلّ الممارسات الإيروسيّة الخارجة عن المألوف بل والمؤدّية أحيانا إلى فوضى تراتبيّة وجنسيّة تجسّدها على أحسن وجه وضعيّة السيّد الذي يطأه عبيده برضاه[1].

لا يحدّد القرآن عقوبة «اللّواط». ويبدو أنّ الخلفاء الأوائل قد أنزلوا على المثليّين عقوبة القتل في أشنع صورها: منهم من هدم عليه حائط، ومنهم من رجم ومنهم من أصعد مئذنة ثمّ رمي منكّسا على رأسه... واختلف الفقهاء في تحديد هذه العقوبة، فقال الحنابلة بالرّجم وذهب أغلب الفقهاء إلى الجلد مع إضافة التّغريب في صورة ما إذا كان المعاقب محصنا (أي حرّا متزوّجا). ولمّا كانت المثليّة في مأمن من مخاطر الإنجاب و«اختلاط الأنساب»، فقد مال الفقهاء تدريجيّا إلى التّعزير باعتباره عقوبة مخفّفة يقرّرها القاضي، بل ذهب ابن حزم إلى تخفيض عدد الجلدات إلى عشرة[2]. ثمّ إنّ شأن اللّواط كشأن الزّنا في إثبات الحجّة: لا بدّ من أربعة شهود يشهدون أنّهم رأوا المواقعة، وهو أمر يجعل تطبيق الحدّ مستحيلا تقريبا. وهذا ما قد يفسّر اعتباطيّة وعنف العقوبات المنزلة بالمثليّين: يتمّ الرّدع السّلطانيّ بقطع النّظر عن الأحكام التي يقرّرها الفقه، أو تقوم السّلطات بحملات تطهير أخلاقيّ قد تنزل عقوبات مدعّمة للسّلطة، منتجة للـ«عبرة لمن يعتبر».

ولكنّ العقوبات السّلطانيّة والأحكام الفقهيّة وخطب الوعّاظ الحنابلة لم يكن بإمكانها أن تسدّ الباب أمام اللاأخلاقيّة العموميّة وثقافة الجندر الثّالث واللاّجندر. لقد أمكن للمسلمين القدامى أن يستنبطوا مناطق واسعة من التّسامح فيما بين الرّغبة والقانون، وأن يتحيّنوا فرص «غفوة الرّقيب» التي طالما تغنّى بها الشّعراء العرب. كان اللّه رغم كلّ شيء «غفورا رحيما»، وكان الإثم خطوة نحو التّو«بة، وكانت التّوبة والإثم

1- التّيفاشيّ: **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، تح جلّول عزّونة. الأخلاّء، تونس 1997، ص202.

2- ابن حزم: **المحلّى**، القاهرة، 1352، 390/11

بمثابة الوجه والقفا. أمكن للرّقباء إخصاء الدّلال، ولكن لم يكن بوسعهم إخماد ضحكاته وأغانيه.

الرّهبة الحديثة

أصبح النّظام الأخلاقيّ الجنسيّ لدى العرب المحدثين أكثر تجهّما وعبوسا نتيجة عاملين متضافرين، أولهما اعتماد الآليّات الانضباطيّة وأنماط إخضاع الفرد التي استحدثتها الدّولة الغربيّة الحديثة، وثانيهما موجات «الصّحوة الإسلاميّة» المتعاقبة. ويمثّل ظهور الحركة الوهّابيّة في الجزيرة العربيّة في القرن الثّامن عشر وميلاد حركة «الإخوان المسلمين» بمصر في العشرينات من القرن الماضي حلقتين أساسيّتين من هذه «الصّحوة» التي تتميّز خاصّة برفض دنونة الفضاء الاجتماعيّ والإيمان بوهم الصّفاء والانسجام الأصليّين. فعلى سبيل المثال، أدّت الموانع التي فرضها نوع من الحداثة الغربيّة على المثليّة إلى دعم وإحياء موانع الفقه الإسلاميّ. والنّتيجة هي أنّ سرور الالتباس الجندريّ القديم حلّت محلّه رهبة التّأثّم والرّعب القداسيّ.

لقد أدّى النّظام الأخلاقيّ الحديث خاصّة إلى إبراز الثّنائيّة القطبيّة الجنسيّة وكبت الالتباس الجنسيّ النّاتج عن البينجنسيّة، والرّفض الكلي للتّبديل الجنسيّ transsexualisme. فبينما كان الفقهاء القدامى لا يؤثّمون الخنثى بل يحاولون إيجاد وضعيّة قانونيّة تلائمه، تتّسم مقاربات المحدثين بالخلط والهوس. هذا ما تدلّ عليه قصّة «سامية»، وهي بينجنسيّة تونسيّة منح لها اسم ذكر (سامي) وهويّة رجل، لكنّها شعرت بأنّها أنثى. فلجأت إلى التّشريح لكي تضع حدّا لالتباس هويّتها، ثمّ تقدّمت بطلب لتغيير حالتها المدنيّة، فرفض القضاء التّونسيّ طلبها بقرار من محكمة الاستئناف مؤرّخ بـ 1993/12/22. فبحجّة سكوت القانون المدنيّ عن الموضوع ورفضا لحلول القضاء الفرنسيّ الذي أباح منذ 1992 الحقّ في تبديل الجنس، قرّر القاضي الرّجوع إلى الفقه الإسلاميّ، رغم

أنّ هذا الفقه لا يتعرّض إلى حالات تبديل الجنس. وعوض أن تعتبر سامية «خنثى» من وجهة نظر فقهيّة، اعتبرت رجلا شاذّا «غيّر جنسه بطريقة إراديّة واعتباطيّة»، خارقا النّظام الذي خلقه اللّه. وفي هذا السّياق أورد القاضي الآية: «اللّه يعمل ما تحمل كلّ أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكلّ شيء عنده بمقدار» (8/13) كما أورد الحديث: «لعن اللّه المتشبّهين بالنّساء من الرّجال، والمتشبّهات بالرّجال من النّساء»[1].

أمّا المثليّة، فهي تجرّم اليوم في الكثير من البلدان العربيّة: تعاقب بالإعدام في المملكة العربيّة السّعوديّة واليمن والسّودان وموريتانيا، وبالسّجن 7 سنوات في ليبيا و3 سنوات بالمغرب. وفي البلدان التي لا يدينها القانون صراحة، لا ينجو «آل لوط» أحيانا من الإيقاف والاضطهاد. ولنذكّر على سبيل المثال بـ«قضيّة الشّواذّ المصريّين». ففي يوم 2001/5/11 ألقي القبض بمرقص ليليّ على 52 رجلا، ومثلوا أمام محكمة أمن الدّولة بتهم منها «ازدراء الأديان وممارسة الفجور» وجعل «الشّذوذ الجنسيّ مبدأ أساسيّا لمجموعتهم». وحكمت المحكمة على 23 متّهما منهم بالسّجن مع الأشغال الشّاقّة لمدّة تتراوح بين 3 و5 سنوات. وفي الأثناء انفتحت أبواب الاستنكار والاستفظاع في الصّحف المصريّة التي ذهب بعضها إلى أنّ هؤلاء «الشّواذ» «عبدة للشّيطان»، و«أنّ لهم صلات بالحركات الصّهيونيّة، وأنّهم يحجّون إلى إسرائيل ويقيمون طقوس عربدة».[2] في هذه المحاكمة، حضرت «الشّريعة الإسلاميّة» كمرجع أساسيّ، ولكن غابت في الوقت نفسه آراء الفقهاء غير

1-Redissi et Ben Abid: «L'affaire Samia ou le drame d'être autre: commentaire d'une décision de justice», *Journal international de bioéthique*, 1995, vol VI, n°2, 1991.

2-Kéfi Ridha: «Etre gay en terre d'Islam: enquêt», Jeune *Afrique/L'intelligent*, n°2133, du 27/11 au 3/12 2001, p66.

المتشدّدين، كما غابت الشّروط التي وضعها الفقه لإثبات تهمة الزّنا التي تنسحب على اللّواط. كما في قضيّة «سامية»، نلاحظ غيابا للمعرفة الفقهيّة بدقائقها القديمة وعزوفا في الوقت نفسه عن مرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة. فإزاء هذيان الإقصاء والشّيطنة، فضّلت السّلطات المصريّة مغازلة مجموعات الضّغط الإسلاميّة، ورفضت جمعيّات حقوق الإنسان المصريّة الدّفاع عن المتّهمين، أو في أحسن الأحوال لزمت الصّمت.

والعبارة التي استعملت لنعت المثليّين في هذه الحملة هي صفة «الشّواذّ»، وهي عينها المستعملة في الأدبيّات الأصوليّة. فبينما كان القدامى ينزّلون المثليّة في الطّبيعة وفي التّشريح، ويتحدّثون عن المثليّة في عالم الحيوان ذاته[1]، ويعتبرون المثليّة النّسائيّة «شهوة طبيعيّة»، ويردّون المثليّة عموما إلى أسباب بيولوجيّة منها «غلبة البرد أو الرّطوبة على مزاج الأنثيين» لدى الرّجال[2]، و«قصر مسافة الرّحم» لدى النّساء[3] أو عظمة البظر لديهن[4]، أصبح المحدثون يعتبرون المثليّة فجورا مناقضا للطّبيعة، وينزّهون الحيوانات عنها[5]. ومع ذلك فإنّهم لا يلجؤون إلى التّشخيص الذي يقدّمه الطّبّ النّفسيّ أو التّحليل النّفسيّ في عمليّة إخراج المثليّة من الطّبيعة والبيولوجيا. بل يلجؤون إلى تصوّرات شيطانيّة تصاحبها تخيّلات هوويّة عن الأمّة، التي يقتضي تطهيرها إخراج الآخر منها وإخراج كلّ من يدخلون في اتّصال معه: للمثليّ علاقات مع الشّيطان، إنّه ممثّل للمعتدين الغربيّين أو الإسرائيليّين. فربّما كانت الحملات ضدّ المثليّين نوعا من الطّرد السّياسيّ للأرواح الشّرّيرة

1- الحيوان 204/3.

2- نزهة الألباب، ص181.

3- م.ن، ص170.

4- ابن سينا: **القانون في الطّبّ**، عزّ الدّين، دت، 2/ 1691.

5- **القوانين الفقهيّة، دار الفكر، دت، 211/5.**

المتلبّسة بجسد الأمّة الخياليّ، ومن الطّبيعيّ أن يتمّ هذا الطّرد في كنف الرّعب القداسيّ. وبقدر ما يكون القلق من المثليّة جاثما، يتمّ إسقاطها على الآخر، ولأنّ هذا الآخر الشّيطانيّ خارجيّ-داخليّ، معشوق-مكروه، يراد اقتلاعه مع الصّراخ والعويل بضرورة القتل الأضحويّ.

وفي العالم العربيّ لا تُمنع المثليّة فحسب، بل كلّ العلاقات الجنسيّة التي تتمّ خارج الزّواج. ومع ذلك، فليس الحقّ في إقامة علاقات جنسيّة حرّة جزءا من برنامج عمل جمعيّات حقوق الإنسان والحركات النّسائيّة. ومن البديهيّ أن لا تكون هذه الأرضيّة صالحة لظهور حركات عربيّة «قايز-لازبيان» (Gays-Lesbians) أو بصفة عامّة LGBT (السّحاقيّات، المثليّون، المزاوجون، اللاّجندريّون). إلاّ أنّ بلاد المهجر وفّرت هذه الأرضيّة. ففي أوروبّا وأمريكا بدأ العرب «الكوير» queer يتنظّمون في جمعيّات كـ«سواسية: دفاعا عن حقوق المثليّين في العالم العربيّ» أو شبكات كـ«تجمّع سحاقيّات شمال إفريقيا والعالم العربيّ» المسمّى «N'DéeSses». هذه الحركات ما بعد-النّسويّة post-féminist وجدت في شبكة الويب فضاء للتّواصل والتّعبير الثّقافيّ المتعدّد اللّغات، تنسج فيه العلاقات بين «غريبي» المهجر و«غريبي» «دار الإسلام». عبر هذه الأمكنة الافتراضيّة يحاول المقصيّون من النّظام «الثّنائيّ-التّغايريّ» bipolaire-hétérosexuel أن يفتحوا الأبواب المغلقة وأن يبادروا إلى الفعل السّياسيّ، كما يحاولون في الوقت نفسه أن يسترجعوا لغة وذكريات التّقليد العربيّ الرّاسخ في مجال «اللاّجندر». يمكن أن نقرأ في sehakia.org 2002: «آلت «سواسية» على نفسها أن تستعمل، قدر الإمكان، اللّغة العربيّة في بياناتها ومنشوراتها، لا لكي تقدّم الدّليل الرّمزيّ على أنّ المثليّة جزء من ثقافتنا فحسب، وليست مجرّد «ظاهرة مستوردة من الغرب»، بل كذلك لأنّ [التّخاطب بالعربيّة] يمثّل الوسيلة الأنجع لبلوغ ملايين المثليّين من النّاطقين بالعربيّة والأشخاص الذين يساندونهم، وذلك قصد تشجيعهم في نضالهم المستمرّ من أجل الحرّيّة

والمساواة».

الفتنة

يعني «الوأد» في العربيّة: «أن يقبر الإنسان حيّا». لم تحرق النّساء في العالم العربيّ الإسلاميّ كما في أوروبّا، وقد أبطل القرآن الوأد الذي كان يستهدف الأطفال الإناث في الجاهليّة. ولكن يمكن أن نذهب إلى أنّ الوأد الرّمزيّ أو الواقعيّ ما زال يترصّد النّساء. إنّهنّ لا يتّهمن بالسّحر بمعناه الحقيقيّ، بل بـ«الفتنة»: من «فَتن» أي صَرف عن ذكر اللّه»، غشّى عن رؤية علاماته. الفتنة في الوقت نفسه هي ما يجعل المرأة صِنواً للشّيطان، بما أنّ الشّيطان يسمّى كذلك «الفتّان»، لأنّه يُضلّ النّاس ويزيّن لهم شهواتهم.

في كوكبة الأخبار التي تكوّن قصّة الدّلال، نجد طرفتين يتّضح فيهما التباس مصير هذا الماجن بمصير النّساء، ويتّضح فيهما في الوقت نفسه نصيب كلّ واحد من القمع.

يروى أنّ الدّلال «كان ملازما لأمّ سعد الأسلميّة وبنت ليحيى بن الحكم بن أبي العاصي [ت685] وكانتا من أمجن النّساء. كانتا تخرجان فتركبان الفرسين فتستبقان عليهما حتّى تبدو خلاخيلهما، فقال معاوية لمروان بن الحكم: اكفني بنت أخيك، فقال: أفعل. فاستزارها، وأمر ببئر فحُفرت في طريقها، وغطّيت بحصير، فلمّا مشت عليه سقطت في البئر فكانت قبرها. وطُلب الدّلال فهرب إلى مكّة».

والخبر الثّاني يتعلّق بسلوك الدّلال في المسجد: يقول أحد الرّواة: «صلّى الدّلال المخنّث إلى جانبي في المسجد، فضرط ضرطة هائلة سمعها كلّ من في المسجد، فرفعنا رؤوسنا وهو ساجد، وهو يقول في سجوده رافعا بذلك صوته: سبّح لك أعلاي وأسفلي، فلم يبق أحد في المسجد إلاّ وفتن وقطع صلاته بالضّحك»[1].

انطلاقا من مسألة «الفتنة»، تترابط سياسة المقدّس والسّياسة الهوويّة

1- الأغانيّ 4/266-297.

للجندر. في كلتا القصّتين يطلع الجسد بواقعيّته وطاقته المتحدية للمعنى، ويفرض نتوءه على المشهد الاجتماعيّ أو الاجتماعيّ-الدّينيّ: ضراط الدّلال وسط الجماعة المصلّية، وجوده وهو المخنّث في صفوف الرّجال المصلّين، خلاخيل الفتاتين المتحدّيتين لتقسيم الفضاء الاجتماعيّ إلى داخل وخارج، خاصّ وعامّ، المبتنيتين أنوثتهما كما تريدان. وفي كلتا الحالتين تحدث «الفتنة»، وهي الكلمة التي تَنسب عادة إلى النّساء ونسبت في الخبر الثّاني إلى الدّلال. فبين اللّه والرّجل هناك حواجز أو حُجب: امرأة أو لامجندر (hors-genre). وبينما تُطلق فتنة الدّلال الضّحك، ينجرّ عن فتنة الفتاتين العنف العقابيّ. فالمرأة إذن، هذا «الكائن الفظيع الذي يعجّ بالعلامات»[1] هي الحاجز الأكثر كثافة، ولذلك لا-بدّ أن يسدل عليه «حاجز» «يمنع» و«يفصل»، وهذه هي المعاني التي ترد في تعريف «الحجاب» لغويّا. هذا الحجاب-الحاجز قد يكون قطعة نسيج أو بابا موصدا أو قبرا، وهذا تقريبا ما يقوله الحديث المنسوب إلى الرّسول: «ما من شيء خير لامرأة من زوج أو قبر»[2].

يد الرّدع أسرع إلى امرأة «ماجنة» منها إلى «مخنّث» يقطع صلاة الجماعة بالضّراط، أحرص على عقاب المنتهكين لنظام الجندر منها على عقاب المخلّطين بين المقدّس والمدنّس. وبعبارة أدقّ، فإنّ الخطّ الفاصل بين عالم الرّجال وعالم النّساء يبدو لنا أوضح من الخطّ الفاصل بين الجندر واللاّجندر، بين المقدّس والمدنّس، بين الصّلاة والضّحك الذي يقطع الصّلاة. لقد رأينا أنّ الدّلال يتخطّى كلّ الحدود، ولكنّ المخاطر التي تترصّده تزداد باقترابه من النّساء اللاّتي يتّهم بإفسادهنّ. ففي القمع المتعلّق بسياسة الجنادر (جمع جندر)، هناك أصناف يسلّط

1-Benslama Fethi: «Le voile de l'Islam» *Intersignes*, n°11-12, printemps 1998, p 61.

2- ابن الجوزيّ: أحكام النّساء، تح المهندس الشّيخ زياد حمدان، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت 1988، ص133.

عليها قمع أشدّ من أصناف أخرى، هناك من هم أشدّ فتنة من غيرهم. بقي الدّلال حيّا بعد عقابه، بل قاوم العقاب، أمّا الشّابّة التي ركبت صهوة جوادها فقد لقيت مصير «الموؤودة»: أهيل التّراب على جسدها وكلامها ولم يكن لها قبر تذكر به.

ولو عمّقنا النّظر، لقلنا إنّ الدّلال قد سلّطت عليه عقوبة الوالي، أمّا الفارسة، فقد جمع قاتلُها بين وظيفتين: وظيفة الوالي ووظيفة العمّ الذي يقوم مقام الأب. فالوالي إذ عاقبها قام في الوقت نفسه بحماية النّظام الأخلاقيّ في المدينة كما قام بحماية «عرض» العشيرة.

ألا يوجد عدم تحدّد سياسيّ أساسيّ في صلب قمع النّساء والتّمييز ضدّهنّ، أليس قمع النّساء أساسا لتبرير العنف وتشريعه؟ ألا ينبني «نظام الأنظمة» على حجب النّساء في بيوتهنّ؟ كيف يمكن أن لا نرى بريق خلخال الفتاة الموؤودة في الآية: «وقل للمؤمنات يغضُضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها، وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ (...) *ولا يضربن بأرجلهنّ ليُعلم ما يخفين من زينتهنّ...*» (31/24)؟

سأقفز على العصور لكي أذكّر بحادثة شبيهة بقصّة الفارسة الموؤودة وقعت يوم 6 نوفمبر 1990 عندما قامت مجموعة مؤلّفة من 47 سيّدة سعوديّة بقيادة قافلة من السيّارات. كنّ متظاهرات يطالبن بإنهاء الحظر المفروض على قيادة النّساء للسيّارات. اخترقن شارع الملك عبد العزيز بالرّياض، ورفضن تدخّل رجال الدّين من «المطوّعين». ثمّ أوقفهنّ رجال الشّرطة لمدّة إحدى عشر ساعة، وأجبروهنّ على توقيع التزامات بألاّ يعدن إلى مثل هذا العمل، وأن يتحمّلن العواقب النّاتجة عن تكراره إذا فعلن. كما أجبر آباؤهنّ وأزواجهنّ على توقيع تعهّدات مماثلة... وفي أعقاب هذه المظاهرة قامت وزارة الدّاخليّة بإعطاء الحظر الصّيغة الرّسميّة، بناء على فتوى أصدرها الشّيخ عبد العزيز بن باز، وقد كان

السّلطة الرّسميّة العليا في البلاد، وعلماء كبار آخرون. والحجّة الأساسيّة المقدّمة في هذه الفتوى هي من باب «سدّ الذّرائع» أي تحريم ما يؤدّي إلى محرّم، بما أنّ اقتياد السّيارات يمكن أن يؤدّي إلى الزّنا. ثمّ فصلت المتظاهرات عن وظائفهنّ، ومنهنّ محاضرات جامعيّات وصحفيّات وموظّفات في القطاع العامّ. وانهالت الفتاوى والبيانات المندّدة بهؤلاء «المتبرّجات» «السّاقطات»[1]. الألسنة التي صمتت آنذاك أمام الجيوش الأمريكيّة المنزّلة بالمملكة قبيل حرب الخليج، تحرّكت للعنة 47 امرأة اعتبرن خطرا على الإسلام والأمن الاجتماعيّ. تحرّكت في شكل هذيان إقصاء ورفض شبيه بهذيان الحملة على الـ 52 شابّا متّهما بالشّذوذ الجنسيّ.

تغيّرت المطيّة من عصر إلى عصر، فانتقلنا من الفرس إلى السّيّارة ولا شكّ، ولكنّ ما تغيّر أيضا هو طبيعة الفعل: فما قامت به السّعوديّات حركة جماعيّة سياسيّة إراديّة، ربّما كانت جنينا لحركة نسائيّة حاول الجهاز السّياسيّ الدّينيّ إجهاضها. أمّا الحجج التي تسلّط المنع على أجساد النّساء وعلى حركتهنّ في الفضاء العموميّ فقد بقيت على حالها: الآية 31/24 التي تتنبّأ بعقاب الفارسة، هي نفسها استعملت بعد 14 قرنا كـ«حجّة سلطة» مقدّسة لإدانة المتظاهرات السّعوديّات، وقد اختزلن في إناث يبدين زينتهنّ.

ما هي التّركيبة الأصليّة التي ينبع منها «نظام الأنظمة»، والتي ما زالت تتحكّم في حاضر الرّجال والنّساء العرب؟ بأيّ الوسائل تمّ ابتناء صرح المطلق واللاّتاريخيّ في يسمّى اليوم «الشّريعة»؟

1- لجنة مناصرة المرأة في الجزيرة العربيّة: سلطة العبائم. منشورات الجمل، كولونيا 1991، ص18.

«مركزيّة لاهوتيّة-قضيبيّة»

في اللّوحات التي نحاول رسمها عن العلاقات بين الجنس والجندر والعلاقات بين الجنادر، وفي ما نحاول القيام به من تفكيك لآليّات «المركزيّة القضيبيّة-العقليّة phallogocentrisme» أو تحديدا «المركزيّة التّيولوجيّة-القضيبيّة» التي ما زالت تهيكل الذّات في السّياق العربيّ الإسلاميّ، نتجنّب أوّلا الإسراع بتنظيم الوقائع بالإعراض عن التّعقّد وعن الدّيناميكيّة الاجتماعيّة وبالغفلة عن التّفاوت بين البلدان العربيّة في مجال العلاقات بين النّساء والرّجال. وبما أنّ معرفتنا «متموقعة» حتما، فإنّنا سنبيّن، سلبيّا، المواقع التي لا ننطلق منها، والتي تنطبق على ممارسات خطابيّة معاصرة. سنتجنّب الدّفاع عن «صورة العالم العربيّ» في الخارج، أو«الهويّة» التي تهدّدها العولمة والطّموحات الاستعماريّة الجديدة. فـ«تحسين صورة العرب في الخارج» هي المهمّة التي تريد الحكومات العربيّة والهيئات الجهويّة المنبثقة عنها أن يضطلع بها المثقّف العربيّ اليوم. كما أنّنا نتجنّب القوالب الجاهزة الثّقافويّة التي تبني وهم أمّة عربيّة إسلاميّة لا تريد الدّيمقراطيّة ولا الحرّيّة، والقوالب الجاهزة الاستشراقيّة أو الاستشراقيّة الجديدة التي تسجن واقع النّساء والرّجال العرب المسلمين في مجموعة من الصّور والتّبسيطات المخلّة: صور النّساء المبرقعات اللاتي لا يرين النّور، صور الشّيوخ الأثرياء متعدّدي الزّوجات، صور الأيدي المبتورة والأجسام المرجومة، أو صور الشّرق الحالم التي ترضي الجميع: رقصات البطن والنّارجيلة والأبخرة والعطورات والصّحراء... وسنحاول أخيرا تجنّب الاستسلام إلى الأمثلة الطّوباويّة (idéalisation utopique) لماضي النّساء العربيّات، وسنمتنع عن الرّكون إلى وهم إسلام أصليّ أصيل يكفي أن نبحث عنه لنجده، ووهم فردوس نسائيّ مفقود يجب أن نتذكّره، وهو وهم تواصل ترسيخه الكثير من الكتابات النّسائيّة. عندما نصرّ على مجاملة الأوصياء

على المقدّس، ينتهي بنا الأمر إلى اتّباع نهجهم وطريقهم في الأمثلة والتّقديس لما هو تاريخيّ بشريّ محدود. فبالفقدان والحداد المخلّص لا بالدّفاع المهووس عن «الهويّة» يمكن أن نشرع في تجديد الفكر والحياة، بل وتجديد الحياة الدّينيّة نفسها.

يمكن أن نقول إنّ الإسلام شأنه شأن اليهوديّة والمسيحيّة، ولكن على طريقته الخاصّة، قدّم دعامة دينيّة لسلطة الرّجل على المرأة، وللنّظام الأبويّ. يتّضح التّوجّه التّوحيديّ المتمثّل في «أخذ الصّفات الإلهيّة للأنثويّ الأموميّ وتحويلها لصالح إله خالق أبويّ»[1] من خلال الآيات التي تقابل بين اللّه من ناحية والآلهة الأنثويّة القديمة من ناحية أخرى، وهي آلهة كانت هامّة في الهيكل الإلهيّ العربيّ ماقبل الإسلاميّ: «... ومن يشرك باللّه فقد ضلّ ضلالا بعيدا. إنْ يدعون من دونه إلاّ إناثا وإن يدعون إلاّ شيطانا مريدا» (117-116/4) هذا الحطّ من شأن الأنثويّ والأموميّ يظهر ولا شكّ في «الانتقال من البداهة الأموميّة إلى انعدام البداهة الذي يتّسم به الأبويّ»، وفي تأكيد للوظيفة الأبويّة وبالتّالي الرّمزيّة. ولكن يمكن أن نلاحظ في القرآن ميلا إلى تأكيد الأبوّة البيولوجيّة، وهو ما أدّى إلى تشديد الرّقابة على الحياة الجنسيّة للنّساء الحرائر وإلى تأكيد علاقات القرابة البيولوجيّة. فالقرآن قد فرض العدّة على المطلّقة والأرمل (234/2؛ 1/65) حرصا على عدم اختلاط الآباء، كما منح الزّوج الذي يشكّ في زنا زوجته حقّ «اللّعان» (6/24)، ومنع التّبنّي (5-4/33). ثمّ إنّه دعّم نمط زواج «التّبعّل» الذي يكون فيه الزّوج «سيّدا» وزوجا في آن، محرّما أشكالا أخرى من الاقتران يبدو أنّ العرب القدامى عرفوها ومنها زواج «الصّديقة»، وهو زواج ينتسب فيه الأطفال إلى قبيلة الأمّ، وزواج «الاستبضاع» الذي يلغي دور الأبوّة

1-*Transeuropéennes* n°23, Printemps, été 2003: Du nom au neutre: les traductions du monothéisme: dialogue entre Fethi Benslama et Jean-Luc Nancy, p 18.

البيولوجيّة، ويتمثّل في أن «يقول الرّجل لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسّها أبدا حتّى يتبيّن حملها من ذلك الرّجل الذي تستبضع منه... وإنّما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد»[1].

ونجد حطّا صريحا من شأن الأمومة والأنثويّ في الآيات التي تعلن أفضليّة الرّجل على المرأة، ومنها: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (228/2). ولهذه الأفضليّة مظاهر عدّة: فهي أفضليّة أنتولوجيّة تعود إلى الصّيغة الثّنائيّة لعمليّة الخلق الإلهيّ. فاللّه إذ خلق «الذّكر والأنثى»، خلق الذّكر قبل الأنثى، أو خلق الأنثى من الذّكر، بما أنّ حوّاء قد أخرجت من جسد آدم حسب الأسطورة الكتابيّة والقرآنيّة. وهذه الأفضليّة سياسيّة أيضا، تعود خاصّة إلى «مبدإ القوامة»، الذي كان له شأن هامّ في المجالين الخاصّ والعامّ. نجد إعلانا عن هذا المبدإ في سورة النّساء: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه عليهنّ بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم. فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه، واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إنّ اللّه كان عليّا كبيرا» (النّساء/34).

هذه الآية هي التي تسنّ ضرورة طاعة الزّوجة زوجها وحقّ الزّوج في تأديبها ومعاقبتها. ولكنّ مبدأ القوامة الذي تنصّ عليه الآية هو الذي يرجع إليه المفسّرون القدامى للقول بأنّ المرأة وكذلك الخنثى المشكل والعبد وغير هؤلاء من المقصيّين، ممنوعون من تولّي «الولايات» الخاصّة والعامّة. هذا الإقصاء تدعمه «مؤسّسة الحجاب» التي لم تكن تعني في عهد الرّسول مجرّد قطعة قماش مسدلة على جسد المرأة، بل

1- لسان: ب ض ع، وانظر: مرنيسي فاطمة: **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعيّة**، ترجمة فاطمة الزّهراء أزرويل، الفنك، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، 2001، ط3، ص ص63-69.

تعني تقسيم الفضاء الاجتماعي وعزل النّساء الحرائر في المجال الخاصّ. وتظهر فضائيّة مفهوم «الحجاب» في الآيتين 53/33، 32/33 اللّتين تفرضان هذا الفصل على نساء الرّسول، وتأمرهنّ بـ«أن يَقَرن في بيوتهنّ» ولا يتبرّجن. أمّا الحجاب باعتباره قطعة قماش فهو تجسيد لمؤسّسة الحجاب عموما يظهر في الآية 30 من سورة النّور، وفيها أمر لجميع النّساء بأن «يضربن بخمُرهنّ على جيوبهنّ ولا يبدين زينتهنّ» إلاّ لمن كان من المحارم[1].

إنّ مبدأ القوامة الذي يفرض طاعة الزّوجة لزوجها لا ينجرّ عنه فحسب عزل النّساء عن الحياة السّياسيّة، بل إنّ له نظيرا في الحياة العامّة هو واجب الطّاعة نحو «أولي الأمر»، الذي يؤسّسه القرآن (59/4)، ويؤكّده الفقه من عدّة مناح، منها عدم تنصيصه على مؤسّسات أو آليّات تمثّل «سلطة تحدّ من السّلطة». إنّ بين الحقلين الخاصّ والعامّ علاقة «مرآتيّة»: كلّ منهما ينعكس على الآخر. فواجب الطّاعة يجمع بينهما من حيث أنّه يحمل بنية انصهاريّة لا تساعد على الفصل بين الوظائف (على الفصل بين الخصم والقاضي مثلا) ولا تساعد عموما على إقامة هيئات التّثليث tierceités وعلى ظهور مشهد سياسيّ حقيقيّ. فـ«أسباب النّزول» التي تفسّر بها الآية 34/4 تجسّد على أحسن وجه هذه البنية النّافية للسّياسيّ dépolitisante. تذكر أسباب النّزول بخصوص هذه الآية قصّة «عنف أسريّ» تحتكم فيها الزّوجة إلى الرّسول، فيأمر بعقابه، فتنزل الآية لتعترض على هذا الرّأي: «... حدّثنا الحسن: أنّ رجلا لطم امرأته، فأتت النّبيّ (ص)، فأراد لأن يُقِصّها منه، فأنزل اللّه: الرّجال قوّامون على النّساء (...)، فدعاه النّبيّ (ص)، فتلاها عليه، وقال: أردت أمرا وأراد اللّه غيره»[2]. تنزل الآية إذن لينسحب الرّسول باعتباره حكما، وليفوّض أمر الزّوجة إلى زوجها ويبطل العقوبة التي قرّرها في

1- انظر تفصيل ذلك في مقال «الحجاب قديما وحديثا».

2- جامع البيان، 60/3.

البداية. الإمكانيّة التي تبطلها الآية ليست فحسب عقاب المعتدي، بل فعل اللّجوء إلى هيئة ثالثة من شأنها أن تؤدّي إلى الفصل الواضح بين وظيفتي الزّوج والسيّد، ووظيفتي الخصم والقاضي. إنّه إلغاء الثّالث الذي يذكّرنا بالانصهار في قصّة الفارسة الموؤودة بين وظيفتي الوالي والعمّ.

ومن حيث الوضعيّات القانونيّة، من الواضح أنّ المنظومة الفقهيّة تقوم على هرم اجتماعيّ أعلاه الرّجل تليه المرأة، ثمّ العبد ثمّ الأمة ثمّ الطّفل والمجنون(1). فالمرأة تساوي تقريبا نصف رجل: ترث نصف ما يرث الرّجل، وتعدّ شهادة المرأتين مضاهية لشهادة الرّجل الواحد. وفيما يتمتّع الرّجل بميزة تعدّد الزّوجات والتّطليق، تحرم المرأة أحيانا من حقّ اختيار زوجها. وربّما أمكن لنا القول بأنّ للعبد طبيعة مشتركة، فهو «في الوقت نفسه شيء وشخص»(2) وللمرأة طبيعة مزدوجة، فهي في الوقت نفسه تردّ إلى عبد مملوك وشخص حرّ. فإضافة إلى أنّ نفس المبدإ المتعلّق بقصر الحقوق على النّصف ينطبق على العبد الذّكر والمرأة الحرّة، فإنّ عقد الزّواج والمهر الذي يُدفع إلى المرأة أو وليّها، يحوّلان المرأة إلى مملوكة لزوجها تخضع إلى «مالكيّة غير المال». ولذلك يقول الغزالي حجّة الإسلام (ت1111): «والقول الشّافي فيه أنّ النّكاح نوع رقّ، فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزّوج مطلقا في كلّ ما طلب منها في نفسها ممّا لا معصية فيه...»(3). لكنّ المرأة، باعتبارها أيضا حرّة، لا تخضع إلى العمليّات القانونيّة التي يخضع إليها المملوك التّامّ العبوديّة، وهي البيع والهبة والكراء...

1- الشّرفي عبد المجيد: الإسلام والحداثة. دار الجنوب، تونس 1998، ص155.

2-Encyclopédie de l'Islam, 2e édition (‘abd).

3- الغزالي أبو حامد: علوم إحياء الدّين. ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1406-1986 /2 64-62.

لا تكتفي المركزيّة القضيبيّة التّيولوجيّة بسياسة واقع الأجساد الذّكوريّة والأنثويّة وغيرها، وبإقامة مراتبيّة الوضعيّات القانونيّة، بل إنّها تنشر راياتها على كلّ الأنشطة الخياليّة والنّظريّة بخلق جداول الذّكوريّ والأنثويّ وخلق أساطير الاختلاف الجنسيّ. لقد سمحت الصّياغة الثّنويّة لعمليّة الخلق الإلهيّ للقدامى بتشبيه حوّاء بالفرع وآدم بالأصل، علما بأنّ «الأصل أفضل من الفرع»[1]. هذا الفرع الذي تمثّله المرأة سيكون مبصوما بالضّعف الأنتولوجيّ الذي تؤكّده سمتان: الكذب والكيد المنسوبان إلى المرأة في سورة يوسف خاصّة، والزّينة والزّيف اللّذان يجعلان من هذا المخلوق «المتبرّج» كائنا استيهاميّا على نحو ما: يبدو أنّ الرّسول قد لعن «الواصلة والمستوصلة [التي تضع شعرا اصطناعيّا] والواشمة والمستوشمة والنّامصة والمتنمّصة [التي تنتف شعر وجهها] والمنفلجات [اللاتي يباعدن بين أسنانهنّ لتحسينها] والمغيّرات خلق اللّه» (صحيح مسلم، كتاب اللّباس). وإذا ربطنا سمات الكذب والزّينة بالثّنائيّة الهامّة المؤسّسة للفكر الميتافيزيقيّ: محسوس/معقول، اتّضح ما في المركزيّة القضيبيّة التّيولوجيّة من مركزيّة قضيبيّة عقليّة phallogocentrisme تنبني في الوقت نفسه على الحطّ من شأن الكتابة والحطّ من شأن الأنثويّ، أو ما يعدّ أنثويّا، على نحو ما بيّنه جاك درّيدا في أفق الفكر الغربيّ. فثنائيّة محسوس/معقول يمكن أن نترجمها بثنائيّة اللّفظ/المعنى: فقد تردّد عموما لدى اللّغويّين والنّقّاد القدامى أنّ «اللّفظ جسم، وروحه المعنى»[2]، واعتبر القدامى المعنى واللّفظ لباسا أو زينة «تُخرج» المعنى في «المعرض الحسن». وهنا نجد الإحالة على الأنوثة

1- ابن أبي الضّياف: **رسالة في المرأة**، تح المنصف الشّنّوفيّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد 5، 1968، ص68.

2- ابن رشيق: **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده**، تح محمّد محيي الدّين عبد الحميد ط5. دار الجيل، بيروت 1981، 124/1.

باعتبارها من باب المحسوس ومن باب اللّفظ، لاسيّما أنّ الألفاظ تشبّه بـ«الجواري في المعارض الحسنة»، لاسيّما أنّ بعض البلاغيّين يتحدّثون عن «تبرّج الدّلالة».[1] أضف إلى ذلك تحذير النّقّاد الشّعراء من اللاّمعقول والمحال الذي يترصّدهم إذا انساقوا وراء فتنة اللّفظ، أو بالغوا في تصيّد الصّور البلاغيّة التي كانوا يسندون إليها وظيفة تزيينيّة. وتتطابق مع ثنائيّة المعنى (الذّكوريّ إذن) واللّفظ (الأنثويّ) ثنائيّة المبدإ الذّكوريّ الفاعل والوعاء السّلبيّ الأنثوي وقد استجلبت من الفلسفة اليونانيّة، وهي تتجلّى في حديث ابن سينا عن «الهيولى» وتشبيهه إيّاها بـ«المرأة الدّميمة» المفتقرة إلى جمال الصّورة، «الخائفة من العدم المطلق»[2]. فالأنثويّ إذن هو كلّ ما يمنع من تجلّي الحقيقة ويهدّد عمليّة إنتاجها، كلّ ما هو ثانويّ ومع ذلك يهدّد الأساسيّ: الزّينة التي قد تحجب الواقع، اللّفظ الذي يمتدّ كتابة فيحجب المعنى الذي يفترض أنّه متعال، الوعاء الذي يمكن أن يبقى بلا شكل... وباختصار، نجد هنا صورة سبق أن اعترضتنا: الحجاب الخطير الذي يجب حجبه أو التّقليص منه. سبيل الإنسان إلى اللّه أو الحقيقة يجب أن يمرّ إذن عبر إلغاء الأنثى أو إلغاء الأنثويّ.

أمّا أسطورة الاختلاف الجنسيّ التي تبنيها هذه المركزيّة القضيبيّة التّيولوجيّة، فهي أسطورة اختلاف جندريّ وعدم اختلاف جنسيّ بيولوجيّ. فاللّه خلق كذلك «الإنسان»: «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالا كثيرا ونساء...» (1/4). هذا المعطى الميثولوجيّ المتعلّق بـ«النّفس الواحدة» علامة على وجود أحاديّة (monisme) بيولوجيّة ليست متناقضة مع الثّنويّة (binarisme) الجندريّة (أي المتعلّقة بالأدوار الاجتماعيّة الثّقافيّة).

1- الجرجانيّ: **دلائل الإعجاز**، تح محمود شاكر. مكتبة الخانجي، القاهرة 1989، 2؟

2- ابن سينا: **الرّسائل**، ليدن، 1863، ص ص6-7. انظر تفصيل ذلك في البحث الموالي: كتابة الأندروجين.

ففي فضاء الثّقافة العربيّة، يمكن أن نذهب إلى وجود نموذج موحّد الجنس modèle unisexe شبيه بالنّموذج الذي اكتشفه لاكور Laqueur في فضاء الحضارة الغربيّة، والذي هيمن على كلّ تصوّرات الجنس والجندر إلى حدود القرن الثّامن عشر. اللّغة وبعض التّصوّرات حفظت لنا آثار هذا النّموذج: فالرّجل الذي لم يتزوّج بعد يسمّى «بكرا» كما تسمّى المرأة. والعضو الجنسيّ يسمّى «فرجا» لدى المرأة والرّجل، وإن كان الفرج يعني «الخلل بين الشّيئين» والثّلمة والخواء. والختان يعني القطع، ولكنّه يعني «موضع القطع من الذّكر والأنثى». ويقيم القدامى تناظرا بين الذّكر والبظر (clitoris)، لأنّ عبارة «الرّجل الأبظر» تعني من بين ما تعني الذي «لم يختتن». كما أنّ «القلفة» (prépuce) وهي «الجلدة» «التي تقطع من ذكر الصّبيّ» تستعمل أيضا للنّساء، وهو ما يفهم من حديث ابن الجوزيّ عن دور قطع القلفة في ضمان العفّة للرّجال والنّساء[1]. ورغم انفراد المرأة بوظيفة الإنجاب، فإنّهم تصوّروا أنّها تشترك مع الرّجل في القذف، واعتبروا «ماءها» «شرطا في الانعقاد»: «الولد لا يخلق من مَنيّ الرّجل وحده بل من الزّوجين جميعا إمّا من مائه ومائها، أو من مائه ودم الحيض... وكيفما كان فماء المرأة ركن في الانعقاد»[2]. هذا التّناظر بين أعضاء المرأة وأعضاء الرّجل يتدعّم بحديثهم عن «الفرج المقلوب» لدى المرأة وبالنّصوص الطّبّيّة التي تحيل إلى جالينوس، فأبو زكريا الرّازي يعتبر «آلات التّناسل في الإناث موضوعة داخل البطن ومطبوعة على الميل إلى ما هناك»[3].

وبما أنّ أفضليّة الرّجل على المرأة كانت من تحصيل الحاصل ولا تكاد تحتاج إلى الكثير من الأدلّة، فإنّ القدامى قد اكتفوا بالدّور والتّسلسل المتمثّلين في تبرير مبدإ القوامة الذي يحكم المجال الخاصّ بإنفاق

1- أحكام النّساء، 35.

2- إحياء علوم الدّين 58/2.

3- نزهة الألباب، 230.

الرّجال على النّساء وعدم أهليّة النّساء للاضطلاع بالوظائف العامّة، وبتبرير الإنفاق وعدم الأهليّة هذين بمبدإ القوامة ذاته. ولكنّ المفسّرين لجؤوا أحيانا إلى الاختلافات الكمّيّة التي تجعل المرأة رجلا ناقصا، فالنّساء «ناقصات عقل ودين» حسب الحديث النّبويّ (البخاري، كتاب الحيض). والرّجال أقوى وأشدّ لأنّهم أكثر حرارة ويبوسة، أمّا النّساء فأضعف وألين لغلبة البرودة والرّطوبة عليهنّ، حسب المعرفة «العلميّة» السّائدة في ذلك العصر[1]. فالنّساء رجال ينقصهنّ العقل كما تنقصهنّ الحرارة الحيويّة التي تؤدّي إلى الاكتمال، وتدفع بالأعضاء التّناسليّة إلى الخارج.

هذه الأحاديّة البيولوجيّة القديمة عوّضتها ثنويّة أريد بها تدارك التّداخل الحديث بين الأدوار الجندريّة. هذا ما قد يفسّر في جانب اختفاء مفهوم الفرج في العربيّة الحديثة، بما أنّ «الفرج» لم يعد يعني إلاّ عضو المرأة وحدها، بحيث أنّ المرأة أصبحت وحدها تمثّل الافتقار البشريّ. ففي الكتابات السّلفيّة الجديدة يتغلّب، فيما يبدو لنا، المكوّن الثّنويّ للخلق الإلهيّ على المكوّن الأحاديّ. هكذا تبتدئ سورة اللّيل: «واللّيل إذا يغشى، والنّهار إذا تجلّى، وما خلق الذّكر والأنثى، إنّ سعيكم لشتّى» (92/1-3) فالثّنائيّة الزّمنيّة: اللّيل/النّهار تعقبها الثّنائيّة الجنسيّة ذكر/أنثى التي تكون بذلك في مثل بداهة الأولى. يقوم الشّعراويّ، وهو من المفتين المعاصرين الأكثر شعبيّة في مصر والعالم العربيّ بالخطوة الحاسمة، فيشبّه الثّنائيّة الثّانية بالأولى دون أن يحيل مباشرة إلى الآية. وهو يستخدم هذا التّشبيه سياسيّا لكي يزيل الشّرعيّة عن عمل النّساء خارج البيت: «... لو اتّحدت مهمّة الجنسين ما كان هناك ضرورة في أن ينقسم الجنسان إلى نوعين: ذكر وأنثى. ولنضرب لذلك مثلا بآية كونيّة موجودة في الوجود هي الزّمن.. فالزّمن وعاء الأحداث... وهو قسمان:

1- الجامع لأحكام القرآن 1430/2.

ليل ونهار... الزّمن كجنس: وعاء للأحداث وكنوع فالنّهار له مهمّة واللّيل له مهمّة...»[1]. ورغم ادّعاء الشّعراويّ الإحالة إلى معطيات البيولوجيا الحديثة، فإنّ إيديولوجيّته الجندريّة تجعله يردّد بخصوص الرّجل والمرأة الثّنائيّة الأرسطوطاليسيّة: إيجابيّ/ سلبيّ: «إنّ المواقعة بين الرّجل والمرأة يقوم الرّجل فيها بدور إيجابيّ لأنّه يقذف الحيوان المنويّ مؤهّلا للإخصاب، وهو في هذه الحال يبذل جهدا كبيرا ويسفح طاقة هائلة لقاء قذف هذه المحتويات الحيويّة، ولكنّ دور المرأة سلبيّ لأنّ إفرازاتها أثناء الممارسة الجنسيّة لا تحمل عنصر الحياة في توّها إنّما المقصود من هذه الإفرازات تشحيم الذّكَر (القضيب) حتّى يسهل الإيلاج وحتّى لا تصادفه أيّة صعوبة أثناء الإتيان (...) لذلك فالرّجل دوره إيجابيّ والمرأة دورها سلبيّ أو أقلّ إيجابيّة»[2].

فمن نظام فكريّ يزاوج بين الأحاديّة البيولوجيّة والثّنويّة الجندريّة، انتقلنا إلى ثنويّة تجوهر الفوارق بين الجنسين، وتحاول اعتبارها «طبيعيّة» و«وجوديّة». ولكنّ هذه الثّنويّة ليست مقصورة على الخطاب السّلفيّ أو السّلفيّ الجديد. فالفكر النّسويّ العربيّ غالبا ما اتّجه نحو نوع من الاختلافيّة الجنسيّة différencialisme التي تلحّ على «خصوصيّة المرأة»، وهي اختلافيّة تمتزج أحيانا بنزعة ثقافويّة تلحّ على خصوصيّة أو أصالة عربيّة. ولذلك نجد لدى بعض أقطاب هذا الفكر إدانة متسرّعة لفرويد، ومقارنة بينه وبين الغزالي، وتفضيلا لهذا اللاهوتيّ الشّديد الكره للمرأة على مؤسّس التّحليل النّفسيّ[3]، لا لشيء إلاّ لأنّ الغزالي، انطلاقا من الأحاديّة البيولوجيّة القديمة، ذكر أنّ المرأة إيجابيّة أثناء العمليّة الجنسيّة وأثناء الإخصاب. ولذلك نسي الفكر النّسويّ الخلفيّة الكونيّة التي

1- شعراوي الإمام محمّد متولّي: **الفتاوى: كلّ ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده**، أعدّه وعلّق عليه د. السّيّد الجميلي، ج1. دار العودة، بيروت 1987، 203/2.

2- م ن، 19/1.

3- مرنيسي: **ما وراء الحجاب**، ص24 وما بعدها. السّعداويّ: **دراسات عن المرأة والرّجل في المجتمع العربيّ**. المؤسّسة العربيّة للنّشر والتّوزيع، بيروت ط2، 217.

نجدها وراء الأحاديّة الفرويديّة، وأغفل أفكاره عن عدم التّطابق بين التّشريحيّ والنّفسيّ وعن الازدواجيّة الجنسيّة النّفسيّة التي تحملها كلّ ذات بشريّة. وتقع الكثير من الكتابات النّسويّة في فخّ جوهرة الفوارق بين الجنسين، فتتحدّث عن «خصوصيّة» النّساء وعن «كتابة نسائيّة». ومن نظريّة الجندر نفسها يمكن أن تخرج من جديد، وخلافا لما هو متوقّع «معبودات ماهويّة» fétiches essentialisants حسب عبارة درّيدا[1]. وحديثا يتحدّث بعض علماء الاجتماع بكلّ طمأنينة ماهويّة عن «السّياسة القائمة على الجندر» وعن «مأسسة الجندر».

تمزيق الحجاب، عودة الحجاب

لقد تساوقت عمليّة التّحديث العربيّ مع محاولة «تأريخ» وتنسيب للاختلافات بين الرّجال والنّساء وتنسيب لأحكام الفقه التّراتبيّة بـ«فتح أبواب الاجتهاد»، والدّعوة إلى خروج النّساء من الحجاب ونزعهنّ النّقاب الذي يرمز إليه. ففي بداية القرن العشرين كان لكلمة «سفور» وقع سحريّ، وكانت شعارا يرمز إلى التّقدّم والانفتاح بالنّسبة إلى المرأة وإلى كلّ المجتمع. أبرز مثال على هذا المشروع الانفتاحيّ مجلّة «السّفور» التي ظهرت بمصر سنة 1915 ونادت بسفور المرأة والمجتمع[2]. ومنذ سنة 1930 طالب التّونسيّ الطّاهر الحدّاد (ت1935) بالمساواة بين المرأة والرّجل، منسّبا الأحكام التي نصّ عليها القرآن، داعيا إلى الانتباه إلى «مقاصد الشّريعة» الأخلاقيّة عوض تقديس الأحكام الفقهيّة التي لا مجال لتقديسها. كتب الحدّاد بهذا الوضوح: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرّجل عن المرأة في مواضع صريحة.

1-Derrida Jacques: *Eperons: les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p43.

2- بن سلامة رجاء: «معركة السّفور الجديدة» **www.elaph.com**، 2003/3/15 وانظر موقع «الحوار المتمدّن».

وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعيّة بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامّة وروح الحقّ الأعلى، وهو الدّين الذي يدين بسنّة التّدريج في تشريع أحكامه حسب الطّوق»[1]. ولكن منذ بداية القرن العشرين تلاحقت الحركات الأصوليّة التي كانت في أساسها حركات مقاومة لتحرّر المرأة، داعية المرأة إلى «الحجاب» المضاعف: إلى القيام بأدوارهنّ التّقليديّة وإلى ارتداء الخمار الذي أصبح شيئا معبودا(Fétichisé). بين السّفور والاحتجاب انتشرت على نحو جديد عقيدة سرمديّة الشّريعة وقداستها، وهي عقيدة تقوم على تحريم إعادة تأويل النّصوص التي عدّت «صريحة» و«قطعيّة». عبارة «الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان» كانت شعارا لهذه العقيدة التي أصبحت تنتج وتنشر رفض التّاريخ وعبادة أحكام الفقه والهوس الرّامي إلى جعل جسد المرأة لامرئيّا ولاملموسا. هذه العقيدة لقّنت لنا في المدارس الحديثة وتحوّلت إلى هذيان جماعيّ منتشر على نطاق موسّع، ومدعوم ومنظّم من أطراف مختلفة أهمّها: النّظام الوهّابيّ السّعوديّ، وجامعة الأزهر، ومنظّمة المؤتمر الإسلاميّ، والفضائيّات العربيّة الشّعبيّة التي يظهر بها بانتظام شيوخ يذكّرون بالموانع المتعلّقة بجسد المرأة، والنّاشرون الذين يحيون كتب الوعّاظ الحنابلة ويملؤون السّوق بأدبيّات احتقار المرأة وتأثيمها.

وليس الحجاب المعاصر مجرّد عودة للحجاب، مجرّد إحياء لأحكام الفقه. فمنذ الثّورة الإيرانيّة انتشر النّموذج المتناقض للمرأة المحجّبة ولكن العاملة، المرأة التي تحمل رواسب مؤسّسة الحجاب دون أن تكون سجينة البيت، التي تظهر ويكون جسدها مع ذلك مشطوبا ممنوعا. فالـ«حجاب» أو «الخمار» أو ما أصبح يسمّى بـ«الزّيّ الإسلاميّ»، شأنه شأن إخصاء الدّلال، هو عمليّة «وسم» جندريّ للأجساد، أكثر منه عمليّة

1- الحدّاد الطّاهر: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع. الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس 1985، ط4، ص43.

وسم إيديولوجيّ. فـ«الزّيّ الإسلاميّ» محاولة لإعادة تنظيم الفوارق بين الرّجال والنّساء بإحياء المنع الذي يشطب جسد المرأة. إنّه محاولة كذلك لإخلاء الفضاء العامّ من الرّغبة، ولكنّها محاولة تؤول إلى الفشل ولا بدّ، وعلى نحو بائس: فانتشار الحجاب يبسط ظلال عالم الحريم على المدينة الحاضرة، واختزال المرأة في كونها أنثى تتبرّج أو لا تتبرّج يحوّلانها إلى «مواطنة» من نوع خاصّ، لا تتحرّك ولا تسعى إلاّ بما تسمح به آلة التّأثّم والتّأثيم المكبّلة.

الشّريعة والانفصام

اختفت الوضعيّة القانونيّة للعبد والأمة دون ضجّة تذكر، واختفت الأحكام الفقهيّة المتعلّقة بالقانون الجنائيّ في أغلب البلدان العربيّة رغم تقنين القرآن لها في «آيات صريحة». أمّا وضعيّة المرأة فلم تتغيّر جوهريّا. فما زالت تصطدم المطالبة بالحقوق السّياسيّة والمدنيّة للمرأة بمبدإ القوامة وتبعاته، كما تصطدم أيضا بالحديث القائل: «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[1]. ففي الكويت والإمارات العربيّة المتّحدة، تحرم النّساء من حقّ التّرشّح والانتخاب[2]، وفي البلدان التي يُسمح فيها للمرأة بالتّرشّح والانتخاب، تظلّ هذه التّصوّرات مؤثّرة في السّلوك الانتخابيّ للنّساء والرّجال، لا أدلّ على ذلك من ضعف نسبة تمثيل المرأة في البرلمانات العربيّة، فهي لا تتجاوز 5 بالمائة. وفي مجال الأحوال الشّخصيّة، تضع أغلب التّشريعات العربيّة المرأة تحت وصاية الأب والزّوج، ولا تمنع تعدّد الزّوجات وتجعل الطّلاق بيد الرّجل، ولا تمنح الجنسيّة لأبناء المتزوّجات من الأجانب، وتمنع زواج المسلمة من غير المسلم... يوجد ولا شكّ تفاوت بين البلدان العربيّة في هذا المجال، رغم البؤس السّياسيّ الذي تشترك فيه جميعا. ففي تونس منع قانون الأحوال

1- صحيح البخاريّ، كتاب المغازي، الغزالي: الإحياء 65/2.
2- كتب هذا البحث قبل سنة 2005.

الشّخصيّة الصّادر سنة 1956 تعدّد الزّوجات، ومكّن المرأة من الطّلاق دون شرط أو سبب، وعوّض واجب طاعة الزّوجة لزوجها بـ«حسن المعاشرة»... أمّا في المملكة العربيّة السّعوديّة مثلا، فيمكن أن نحوّل الحقّ في الوجه ذاته، أو الحقّ في الظّهور إلى مطالب سياسيّة دنيا تمثّل خطوة أولى نحو الكرامة والمساواة. ولكن بصفة عامّة، ورغم كلّ تنوّع وتفاوت، نلاحظ نفس الازدواجيّة القانونيّة: «اللّجوء إلى المصادر الإسلاميّة عندما يتعلّق الأمر بالتّشريع للأسرة أو في مجال الأحوال الشّخصيّة من جهة أولى، والعزوف شبه الكلّيّ عن هذه المصادر عندما يتعلّق الأمر بالتّشريع في مجال القانون المدنيّ أو القانون الجنائيّ، أو في عامّة فروع القانون الأخرى من جهة ثانية»[1]. فما نسمّيه اليوم «الشّريعة» هو إجمالا قانون الأحوال الشّخصيّة الإسلاميّ، أي: آخر حصن يضمن استمرار العلاقات التّقليديّة بين الرّجال والنّساء، وبعبارة أخرى: يضمن الحطّ من شأن المرأة ومراقبة أفعالها وجسدها.

واللاّتارخيّة لا بدّ أن تولّد الانفصام. فمن ناحية أولى، أصبحت هذه التّشريعات متناقضة مع الواقع الاجتماعيّ الذي شهد ازديادا في نسبة النّساء العاملات وازديادا أهمّ في نسبة المتعلّمات، وتسيّسا متناميا للجمعيّات والحركات النّسويّة. ومن ناحية أخرى، تتناقض هذه القوانين مع أغلب الدّساتير العربيّة التي تعترف ضمنا أو صراحة بالمساواة بين الرّجل والمرأة. بل كأنّ وضعيّة الانفصام أصبحت منهجا أو كالمنهج في تعامل الدّول العربيّة مع الاتّفاقيّات الدّوليّة، بحيث أنّها تصادق دون أن تصادق. فإلى حدّ سنة 2002 صادقت 14 دولة عربيّة على «اتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة»، ولكنها، باسم الشّريعة، تحفّظت على موادّ هامّة منها تحفّظا يجعل المصادقة عليها بلا جدوى تذكر. ولعلّ «إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام» الصّادر

1-Ascha Ghassan: «Femme», *Dictionnaire de l'Islam*, Encyclopaedia Universalis, Paris, Albin Michel, 1997, p311.

في 1990/8/8 عن «منظّمة المؤتمر الإسلاميّ» ثمرة مأساويّة شوهاء من ثمار هذا الانفصام والتّذبذب، فهو لا يزيد عن تقييد كلّ الحقوق والحريّات التي يعلن عنها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان بأحكام الشّريعة الإسلاميّة. فالمادّتان 24، و25 تردّدان أنّ «الشّريعة الإسلاميّة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّ مادّة من موادّ هذه الوثيقة». وسياسة الخطاب المزدوج هذه تمثّل أرضيّة صالحة للتّراجع. فمنذ «مؤتمر القاهرة حول السّكن والتّنمية»، الذي انعقد سنة 1994، تمّ تعويض مفهوم «المساواة» بمفهوم «الإنصاف» تلبية لرغبات بعض الدّول العربيّة المؤثّرة، والتي تشكّك في كونيّة حقوق المرأة، وتتحفّظ على مبدإ المساواة باسم الخصوصيّة الثّقافيّة أو الشّريعة: باسم اللاّمساواة. لم تمتلك المرأة شرفها بيدها، بل ظلّ شرفها رهين قوانين الملكيّة والإنجاب والحفاظ على النّسب، وظلّت حرّيّتها الفرديّة المعيشة مرتهنة بهويّة الأمّة الخياليّة. لم ينفصل جسد المرأة عن جسد الأمّة . باسم خصوصيّة الأمّة، نتمسّك بدونيّة المرأة، وباسم الحفاظ على الأمّة وتطهيرها نطارد المثليّين ونفرض على الذّوات هويّات لا تريدها.

«كتابة الأندروجين»
..تجذير الاختلاف

هكذا يستهلّ نجيب محفوظ إحدى رواياته (عصر الحبّ): «يقول الرّاوي.. ولكن: من الرّاوي؟ ألا يحسن أن نقدّمه بكلمة؟ إنّه ليس شخصا معيّنا يمكن أن يشار إليه إشارة تاريخيّة، فلا هو رجل ولا امرأة، ولا هويّة ولا اسم له، لعلّه خلاصة أصوات مهموسة أو مرتفعة، تحرّكها رغبة جامحة في تخليد بعض الذّكريات...»[1].

سؤال أساسيّ مقتضب وجواب مسهب ممطر يدفعاننا إلى إعادة طرح أسئلة «الكتابة» و«الاختلاف»: من يكون «الرّاوي» سوى الكاتب وقد برح موقعه؟ هل الكتابة الإبداعيّة سوى اختلاف مستمرّ وعدم تطابق أبديّ؟ ألا تبدع الكتابة كائنا آخر، لعلّه بالفعل «لا هو رجل ولا امرأة»؟ وتبعا لذلك، هل يمكن أن نتحدّث عن «كتابة نسائيّة»، وأن نتحدّث عن «الاختلاف» بين المرأة الكاتبة والرّجل الكاتب دون أن نقع في فخّ الاقتصار على فهم سطحيّ تقليديّ للاختلاف يجعله مجرّد تنوّع؟ هل النّصّ امتداد لصاحبه أم طفرة؟ من صنيعة الآخر: النّصّ أم كاتبه، أم كلّ صنيعة الآخر؟ أليس تبادل المواقع أهمّ من المواقع في هذا المجال؟

توجد ولا شكّ نساء كاتبات يعشن في الغالب ظروفا مختلفة عن الرّجال الذين يكتبون، فالرّقابة عليهنّ أشدّ ودخولهنّ عالم الكتابة بما هي فعل تداوليّ ومشاركة في الحياة العامّة ليس أمرا ميسورا. ولكن أليس من المجدي أن نميّز بين الكتابة بما هي حدث يقع في فضاء عموميّ سياسيّ، والكتابة بما هي فعل خياليّ إبداعيّ؟ أليس من المفيد أيضا أن

1- محفوظ نجيب: عصر الحبّ. دار مصر للطّباعة، مكتبة مصر، القاهرة ص5، ط1.

نميّز بين نظامين أساسيّين: نظام ترتيب الفوارق، وهو اجتماعيّ وسلطويّ، ونظام اختلال الفوارق، وهو خياليّ إبداعيّ؟ وربّما يكون من الأجدى أن نفرّع من النّظام الاجتماعيّ المرتّب للفوارق بين الذّكر والأنثى نظاما ذا طبيعة سلطويّة فكريّة يرتّب الفوارق بين ما هو ذكوريّ وما هو أنثويّ.

1- النّظام الاجتماعيّ عموما يرتّب الفوارق بين المرأة والرّجل، وبين المرأة الكاتبة والرّجل الكاتب.

سنحاول توضيح كيفيّة اشتغال النّظام الذي يرتّب الفوارق بين المرأة والرّجل في مجال الكتابة، فيلغي المرأة باعتبارها كاتبة، وسنستقي أمثلتنا من السّنّة الأدبيّة التي نرثها ومن مجال الإنتاج الشّعريّ بالذّات، فنظام ترتيب الفوارق يبدو لنا أوضح فيه. يقاوم هذا النّظام كتابة النّساء بطرق ثلاثة: إمّا أن ينكر أنّ الشّاعرة امرأة، أو أن ينكر أنّها شاعرة، أو أن ينزل بها العقاب. فقد تعدّ المرأة التي تتعاطى الشّعر، وتثبت مقدرتها فيه رجلا أو فحلا: تقول بعض كتب الأخبار إنّ بشّارا كان يقول: «لم تقل امرأة شعرا إلاّ تبيّن الضّعف فيه. فقيل له: أوكذلك الخنساء؟ فقال: تلك كان لها أربع خصيّ»[1].

وقد لا تعدّ الشّاعرة شاعرة بل «بكّاءة»، فتلحق كتابتها بوظيفة طقوسيّة كانت توكل إلى المرأة هي وظيفة النّواح على الموتى، وهو غير البكاء. وفي ذلك رغبة في حصر أشعارهن في دائرة البيت والعشيرة من حيث تنشد النساء الكونيّ والمطلق: «قال حسان بن ثابت: جئت نابغة بني ذبيان فوجدت الخنساء بنت عمرو حين قامت من عنده فأنشدته فقال: إنّك لشاعر وإن أخت بني سليم لبكاءة».[2].

وإذا تعلّق الأمر بالشّوق والغزل، فإنّ الرّقابة تكون قاسية، فتعرّض

1- كحّالة عمر رضا: **أعلام النّساء في عالمي العرب والإسلام**. المطبعة الهاشـمية، دمشق 1959 1/361-62.

2- الإصفهانيّ: **الأغانيّ**، دار الكتب العلميّة 1992، ط2، 20/5.

المتغزّلة إلى سياط الأب أو الأخ، وتهدّد بقطع اللّسان، فالخروج من دائرة البيت إلى دائرة الحياة العامة كان عسيرا أو باهظ الثّمن: «مرت إعرابية بنادي قوم من بني عامر وفيهم غلام حديث السن طريف فنكس القوم رؤوسهم وجعل الغلام يرمقها فدنت منهم فمازحتهم وأقبلت على الغلام فقالت:

شهدت وبيت الله أنك طيب الثـــ ـــنايا وأن الخصر منك لطيف
وأنك مشبوح الذراعين خلجـــم وأنـــك إذ تخـــلو بهـــنّ عنيف

فطلّقها زوجها»[1].

إنها تقول شعرا فتعامل باعتبارها زوجة لا شاعرة، لا يستقبح شعرها أو يستحسن أو يروى، بل تعامل باعتبارها كائنا اجتماعيا محكوما بمنزلة معيّنة.

ويكون هذا الرقيب أحيانا عنيفا حاملا للسّياط: تقول بنت حباب لضاربها بالسّياط:

أقول لعمرو والسّياط تلفّني لـــهنّ على متنيّ شرّ دليل
فأشهد يا غيران أنّي أحبّه بسوطك لا أقلع وأنت ذليل[2]

ومعنى ذلك أنّ الشّاعرة تلقى الرّقيب في الواقع لا في القصيدة، ويحمل شعرها على أنّه ليس نشاطا لهويّا خياليّا، وعلى أنّه يتطابق مع مرجع موجود خارجه.

وفي حياتنا المعاصرة كثيرا ما يتّخذ إقصاء المرأة الكاتبة شكل التّشكيك في حقيقة النّصّ المكتوب، فالمرأة التي تكتب تستراب كتابتها أحيانا، وتجد من الطّاعنين الذين يرون أنّ رجلا ما يكتب عوضا عنها، فهو بذلك يمثّل «قوّاما» إبداعيّا عليها.

2- يوجد نظام آخر لا يرتّب الفوارق بين الرّجل والمرأة، بل بين ما هو

1- طيفور أبو الفضل: بلاغات النّساء، تح أحمد الألفيّ ومحمّد أبو الأجفان. المكتبة العتيقة، تونس 1985، ص198.

2- م، ن، ص198.

«أنثويّ» وما هو ذكوريّ، أي بين سمات تعدّ أنثويّة وأخرى تعدّ ذكوريّة، بقطع النّظر عمّن يحقّقها. إنّه امتداد للنّظام الاجتماعيّ، ولكنّه أكثر خفاء، ولذلك فهو يواصل فعله الدّؤوب إلى اليوم.

إنّه النّظام النّقديّ المتمثّل في «البيان». ولئن ارتفعت اليوم دعوات ساذجة تريد العودة إلى الوراء، إلى النّصوص البلاغيّة القديمة وتمثّل في رأينا نوعا من «الأصوليّة النّقديّة» الباحثة عن وهم «نظريّة عربيّة» صالحة لكلّ زمان، فإنّنا نرى ضرورة مواصلة تفكيك هذه المنظومة والمسلّمات الميتافيزيقيّة التي تنبني عليها. إنّ البيان هو الجهاز الميتافيزيقيّ الذي أحاط بالنّصوص القديمة المبدعة إحاطة نظريّة ومعياريّة، وما زال يخترق النّقد الذي يدّعي الحداثة، وما زال يؤدّي إلى محو الكتابة، عبر مجموعة من الآليّات منها ردّ المختلف إلى المؤتلف، والمجهول إلى المعلوم، وردّ السّلبيّ إلى الإيجابيّ (كما في حديث الجاحظ عن «بيان الصّمت»، فقد اعتبر الصّمت ناطقا مبينا، ولم يكن من المطروح أن يفكّر في سلبيّ الصّمت عندما يخترق البيان)، ومنها تكريس قيم الوضوح والإبانة والاعتدال، وتفضيل الاستعارة القريبة الواضحة على البعيدة، وردّ الصّورة إلى المعنى، كما يدلّ على ذلك تحليل القدامى للصّور البلاغيّة، فقد اشترطوا في الصّورة الوضوح والتّطابق مع الموجود أو الممكن، دون الخروج إلى المحال، واعتبروا الاستعارة ذات دور إثباتيّ: تثبت المعنى وتؤكّده دون أن تنتج معنى آخر.

كلّ هذا بيّنه البعض من النّقّاد العرب المعاصرين، ولكنّ ما نودّ لفت الانتباه إليه هو أنّ البيان منظومة قضيبيّة عقليّة تحمل سمات المنظومات التي يتناولها الفكر التّفكيكيّ المعاصر بالنّظر ويصطلح عليها جاك درّيدا بـPhallologocentrisme : إنّها منظومة تجعل الكتابة موضوع تهميش ومحو، وتعلي سلطة القضيب والقيم التي تجعل الرّجل سيّد المرأة، والتي

تجعل المغاير مختزلا والأقلّيّ مقصى، وتجعل التّفكير تأكيدا للهويّة، وإنكارا للاختلاف.

فبقدرما يعلي البيان من شأن العقل، فيقاوم التّناقض ويعتبره محالا، ويحاول حماية الشّعر من الجنون والهذيان والخطل، ويمدح الاعتدال والتّناسب، وغير ذلك من المبادئ العقليّة، يقصي كلّ ما يهدّد مقوّمات المجتمع الأبويّ بمراتبيّاته المختلفة، باحترامه للسّلف وبتهميشه للغريب وللأنثويّ. يتّضح هذا خاصّة من خلال:

-مفهوم «عمود الشّعر». فمن شأن منظومة البيان حماية «عمود الشّعر»، والإحالة القضيبيّة الرّمزيّة غير خافية في صورة العمود وفي مفهومه بما أنّه «مذهب الأوائل»، و«النّهج المعروف»، و«السّنن المألوف».

-مفاهيم الفحولة وصورها التي اعتمدت في النّقد العربيّ القديم. ولا يمكن أن نتحدّث عن الفحولة دون افتراض ضدّها أو نفيها، بطريقة واعية أو غير واعية، وهو أمر بديهيّ لم ينتبه إليه الباحثون في نقد القدامى، ربّما لعدم رغبتهم في طرح إشكال المركزيّة القضيبيّة. فيمكن أن نذهب إلى أنّ ممّا تنبني عليه منظومة التّمييز بين ما هو فحوليّ وغير فحوليّ هو الأنثويّ الباعث على القلق لتضمّنه سمتين متناقضتين متكاملتين:

أ- إنّه إفراط في الافتقار والنّقص من ناحية، ولا يخفى أنّ الشّوق أمر يتحدّى العقل، لشدّته وتولّده المستمرّ ولذلك تحاصره الأخلاق الدّينيّة. فطبيعته الإفراطيّة تجعله متنافيا مع الأخلاق، وتجعله فوضى جسديّة وتجاوزا للحدّ، ولمبادئ الاعتدال والتّوسّط. والافتقار باعث على القلق، لأنّه يضع الإنسان وجها لوجه أمام ما لا نهاية له. الإنسان المنتهي لا نهاية لافتقاره، وليس من اليسير السّيطرة على الافتقار بما أنّه في أساسه لا شيء: خلاء وفراغ.

ب- إنّه إفراط في الزّينة وفي الزّيادة من ناحية أخرى. والزّيادة مخيفة

كالنّقص، لأنّها تهدّد باضمحال الأساسيّ والحقيقيّ، ولكنّها في الوقت نفسه ناتجة عن الرّغبة في سدّ الافتقار والنّقص.

وقد تمحورت سمات الأنثويّ حول ثنائيّة اللّفظ والمعنى، التي تعود في الأساس إلى ثنائيّة المحسوس المعقول، والجسد والرّوح. ففي كتاب العمدة: «اللّفظ جسم وروحه المعنى... وارتباطه به كارتباط الرّوح بالجسم: يضعف بضعفه، ويقوى بقوّته، فإذا سلم المعنى واختلّ بعض اللّفظ، كان نقصا للشّعر وهُجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشّلل والعور وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الرّوح...»[1] ولذلك عدّ المعنى «مثالا»، وعدّ اللّفظ «حذوا»: قال بعض الحذّاق: «المعنى مثال، واللّفظ حَذو، والحذو يتبع المثال، فيتغيّر بتغيّره، ويثبت بثباته»[2]. ولئن وجدت مفاضلات بين اللّفظ والمعنى، فإنّ هذه المفاضلات لا تخلق نظريّتين مختلفتين في الأدب: سواء فضّل القدامى المعنى، وهو الموقف الغالب، أو فضّلوا اللّفظ فإنّ المعنى يعدّ جوهريّا ويعدّ اللّفظ في المقابل لباسا أو زينة «تخرج» المعنى في «المعرض الحسن».

هذه الثّنائيّات القديمة قدم التّفكير الفلسفيّ اليونانيّ تطابق أيضا ثنائيّة المبدإ الذّكوريّ الفاعل والوعاء السّلبيّ الأنثوي وهي مترسّخة في الخيال البشريّ، ومتطابقة أيضا مع ثنائيّة الصّورة والمادّة. تظهر هذه الثّنائيّات، ويظهر الافتقار الأنثويّ إلى الماهيّة في حديث ابن سينا عن «الهيولى» وتشبيهه إيّاها بالمرأة الدّميمة المفتقرة إلى جمال الصّورة: «... نقول إنّ كلّ واحد من هذه الهويّات البسيطة الغير [كذا] الحيّة قرين عشق غريزيّ لا يخلو عنه البتّة، وهو سبب له في وجوده، فأمّا الهيولى، فلديمومة نزاعها إلى الصّورة مفقودة، وولوعها بها موجودة، ولذلك

1- ابن رشيق: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تح محمّد محيي الدّين عبد الحميد. دار الجيل، ط5، بيروت 1981، 124/1.

2- م، ن 1/ 127.

تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى إشفاقا من ملازمة العدم المطلق، إذ من الحقّ أنّ كلّ واحد من الهويّات نافر بطبعه عن العدم المطلق، والهيولى مقرّ العدم، فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافيّ، ولولاها لابسها العدم المطلق، ولا حاجة هاهنا إلى الخوض في إيضاح لمئيّة ذلك فإنّ الهيولى كالمرأة اللائمة الذّميمة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما انكشف قناعها غطّت ذمائمها بالكمّ، فقد تقرّر أنّ في الهيولى عشقا غريزيّا»[1]. ويظهر الإفراط في الزّيادة أو في الزّينة في التّصوّر التّزيينيّ الذي أخضع إليه القدامى الصّور البلاغيّة، وتظهر الإحالة على الأنثى في تشبيههم الألفاظ بالجواري في المعارض الحسنة، وحديثهم عن «تبرّج الدّلالة»[2]. وفيما يلي جدول محوصل لهذه الثّنائيّات بحسب القطبين الأنثويّ والذّكوريّ:

الأنثويّ	الذّكوريّ
المحسوس	المعقول
اللّفظ	المعنى
الحذو	المثال
الجسم	الرّوح
الوعاء	المبدأ الفاعل
الهيولى	الصّورة
الزّينة، الزّيادة، اللّباس	المعنى
الافتقار	الامتلاء

فالخطاب الذي فرض أولويّة المعنى، واعتبر اللّفظ سلبيّا لا يزيد المعنى شيئا هو نفسه الخطاب الذي فرض فحولة الشّاعر، وفرض القيم

1- ابن سينا أبو علي الحسين: **رسائل الشّيخ الرّئيس ـ في أسرار الحكمة المشرقيّة**، ج3، تح ميكائيل بن يحيى المَهْرنيّ. مطبعة بريل، ليدن 1863، ص ص6-7.
2- انظر الجرجانيّ: **دلائل الإعجاز**، تح محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي 1989، ص2، 22.

العقليّة القضيبيّة. ويمكن أن نذهب إلى أنّ سمات الأنثويّ قد تتعارض مع قيم الفحولة الشّعريّة في مستوى الميول النصيّة والنّصوص المنجزة، ويمكن أن نقدّم مثالين، أولهما يتعلّق بالوضعيّة التي ينجرّ عنها الإبداع الشّعريّ، والثّاني يتعلّق بثنائيّة اللّفظ والمعنى، باعتبارها يمكن أن تترجم إلى ثنائيّة الأساسيّ والتّزيينيّ أو الفرعيّ.

أ- كان يمكن أن ينتمي ذو الرّمّة إلى الفحول لولا إفراطه في الغزل، أي في كتابة الشّوق والافتقار. فالعشق فعلا يؤنّث العاشق، ويمثّل مجموعة من المواقع والصّور المناقضة لمثل الرّجولة الجاهليّ، الذي يمتدّ إلى شعر المتنبّي وغيره من المتأخّرين. العاشق لا يغزو المكان، لا يضرب في الأرض طلبا للعلى، لا يفتك بالأعداء، بل يغزى ويصاب ويقتنص ويفتك به، وتنفذ إليه «سهام اللّحظ». ونجد في الغزل مجموعات صوريّة تؤكّد هذا الموقع الأنثويّ الذي يتّخذه العاشق: صور «الإقصاد»، أي صور نفاذ سهام اللّحظ المعشوقة في قلب العاشق، وصور الضّمانة، والضّمانة هي الدّاء الباطن، وهي في الوقت نفسه الحبّ الذي يحوّل القلب إلى وعاء يستقبل العشق و«يتضمّنه»، وصور الاستجواء التي يحلّ بها المعشوق العاشق وطلله وطيفه[1].

ب- أبو تمّام أولع باللّفظ، وبالزّينة، «طلب البديع فخرج إلى المحال»، وفي الوقت نفسه اتّهم بالإغراب، و«الإبعاد» في الاستعارة. أولع باللّفظ فأخلّ بالمعنى، وخرج إلى ما لا يقبله العقل، أوقعه هذا الولوع بالزّينة خارج دائرة المركزيّة العقليّة القضيبيّة.

الغريب أنّ القيم البيانيّة التي تكرّس المركزيّة العقليّة القضيبيّة مازالت فاعلة إلى اليوم، وأين؟ في الدّراسات التي تدافع عمّا تكتبه النّساء، وتفترض وجود كتابة نسائيّة متفرّدة. الماقبليات البيولوجية التي هيمنت على الفكر قديمه وحديثه وجعلت المرأة وعاء سلبيّا والرّجل

1- تعرّضنا إلى مجموع هذه الصّور في: العشق والكتابة: قراءة في الموروث، كولونيا، دار الجمل، 2003.

فاعلا إيجابيّا تعود، ولكن بطريقة لاشعوريّة، وفي مستوى المفاهيم الوصفيّة والإجرائيّة. إنّها دراسات تدافع عن المرأة، فيفلت منها الأنثويّ، وتندّد بسلطة الرّجل، فتفلت منها سلطة القيم القضيبيّة الخفيّة، وتحافظ على الثّنائيّات التي يقيمها النّظام البيانيّ، فتفلت منها الكتابة. يبرز ذلك في ما يلي:

- بقاء الثّنائيّات البيانيّة الميتافيزيقيّة التي ترتّب الفوارق بين الفحوليّ والأنثويّ في هذه الدّراسات. وليس اعتمادها بعض المناهج الحديثة ممّا يساعدها على التّخلّص من المفترضات العقليّة القضيبيّة، فالسّيميائيّة مثلا تظلّ أسيرة ثنائيّة الدّالّ والمدلول وثنائيّة الخطاب والسّرد، كما تظلّ الأسلوبيّة أسيرة القول وطريقة القول، بحيث يبقى الدّالّ ويبقى الخطاب وتبقى طريقة القول غير منتجتين للدّلالة، أو غير أساسيّتين، أو خارجيّتين، تبقى بصفة عامّة آليّة التّفكير التي تميّز بين الجوهريّ والثّانويّ، بين الوعاء السّلبيّ والمضمون الفعّال.
- بقاء هذه الدّراسات في فضاء «التّعبير» و«التّمثيل»: النّصّ يعبّر عمّا يقع خارجه، ويتطابق معه، ويحيل إلى مرجع هو الذّات النّسائيّة الكاتبة، وليس اعتماد رسم ياكبسن التّواصليّ في بعض هذه الدّراسات الجادّة من شأنه أن ينقذها من المسلّمات التّقليديّة: نقرأ في بعضها: «نجد أنّ الكتابة النّسائيّة تتميّز بحضور الوظيفة التّعبيريّة التي تتمثّل في التّركيز على دور المرسل، أي حضور ذات الأنثى كمرسلة، ممّا يعتبر خاصّيّة عامّة في الكتابة النّسائيّة...»[1].
- ما تقدّمه السّيميائيّة السّرديّة من أدوات يفترض ذاتا «بيانيّة» ويلغي عوامل الشّوق وتعقّده: تقول نفس الدّراسة: «فمن النّتائج التي توصّلت إليها عند بحثي عن النّموذج العامليّ في قصص خناثة بنّونة أنّ الموضوع objet الذي تسعى الذّات (الأنثى) إلى اكتسابه يكون دائما

1- بنمسعود رشيدة: **المرأة والكتابة: سؤال الخصوصيّة/ بلاغة الاختلاف**، إفريقيا الشّرق 1994 ص151.

الرّغبة في إثبات الهويّة والتّخلّص من الوضع الدّوني. كما أنّ الرّجل في هذه القصص يكون إمّا معارضا opposant ونادرا ما يكون مساعدا adjuvant يعرقل مسيرة المرأة التّحرّريّة، أو موضوعا تسعى البطلة العامل/ الذّات من خلاله إلى تغيير التّصوّر الذّكوريّ للمرأة. ولقد عمل التّركيب العامليّ بدوره على إبراز صورة البطلة في هذه القصص التي نجدها غالبا ما تعجز عن تحقيق الموضوع المرغوب فيه نظرا لافتقارها لبعض عناصر القدرة la compétence كاستطاعة الفعل ومعرفة الفعل: ممّا يؤدّي إلى فشلها في التّجربة التّأهيليّة، وبالتّالي تعجز عن خوض التّجربة الأساسيّة التي تتحدّد في إثبات الهويّة، وتغيّر نظرة الآخرين لها»(1).

وأسئلة الكتابة التي يمكن أن نطرحها لنبيّن عدم كفاية هذا الطّرح السّيميائيّ هي كما يلي:

- أليست الذّات التي تكتب أكثر تعقّدا وكثافة من هذه الذّات؟ الذّات التي تتحدّث عنها السّيميائيّة السّرديّة ذات عاقلة، متطابقة مع نفسها، كلماتها تحيل إلى مرجع محدّد، مخاطبها يفهم ما يقوله السّامع ويتطابق معه. ونعلم أنّ وجود الشّوق واللاّشعور يجعل هذه البساطة وهذا التّطابق مستحيلين: تريد الذّات ما لا تقول أنّها تريد، تقول ما لا تريد أن تقول، تبدي الكره فيفتضح شوقها المنفيّ، يفهم السّامع ما لم يرد المخاطب قوله.
- «الموضوع» الذي تسعى الذّات إلى اكتسابه لن تكتسبه أبدا، فهو مضيّع، لا يمكن أن تلتقي به إلاّ لكي يفلت منها. هذا ما يمكن أن نعبّر عنه بـ«الإخطاء»، أي عدم إمكان إشباع الرّغبة عندما يتاح الإشباع، وعدم خضوع الشّوق البشريّ إلى بنية الحاجة وسدّ الحاجة، وهذه البنية هي المعتمدة في التّحاليل السّيميائيّة.
- أليس الرّجل المعارض كثيرا ما يكون هو موضوع الشّوق المرفوض،

1- م، ن، المعطيات نفسها.

والرّجل المساعد موضوع صداقة فحسب؟ هل يوجد حبّ دون توتّر ودون نوع من الكره؟

- هل الكتابة إثبات للهويّة أم تجريب لمحنة الافتقار إلى هويّة؟ فالذّات الكاتبة ليست ممتلئة، عارفة بنفسها، ممتلكة لزمام أمرها، وإلاّ فلماذا تكتب؟

كلّما غيّبنا فاعليّة الوعاء وكلّ ما هو هامشيّ، أي فاعليّة اللّفظ والصّورة والدّالّ والتّفصيل الذي تسقطه البنيويّة من حسبانها، وكلّما استحضرنا «مضمون» الوعاء باعتباره مبدأ ذكوريّا طمسنا معالم الكتابة، وكان نقدنا مكرّسا للقيم البيانيّة الفحوليّة.

3- إنّنا إذا دخلنا عالم النّصوص، وعالم الكتابة الذي «تزيد فيه القريحة على العقل» على حدّ عبارة القدامى، ويقترب الكاتب من لغة اللاّشعور، ويمشهد أزمة الذّات ويمشهد حلّها حسب لغتنا الحديثة، وجدنا الفوارق بين الرّجل الكاتب والمرأة الكاتبة تضمحلّ، لأنّ النّصّ طفرة لا ثمرة متولّدة حسب صيرورة منطقيّة. حينئذ، يصبح الحديث عن «كتابة نسائيّة» في مقابل «كتابة رجاليّة» اختزالا للاختلاف في المختلفين، وترتيبا آخر للفوراق، لا يمكن إلاّ أن يؤبّد سوء الفهم بين النّساء والرّجال، وبين النّقّاد والمبدعين.

الاختلاف أهمّ من المختلفين، وتبادل المواقع المستمرّ أهمّ من المواقع، والتّعقّد النّفسيّ النّاتج عن ازدواجيّة جنسيّة نفسيّة متأصّلة لدى الإنسان، وعن طبيعة الشّوق والمتعة أهمّ من التّحديدات البيولوجيّة والاجتماعيّة. لعلّ «الكتابة النّسائيّة» لا تعدو أن تكون إحدى «المعبودات الماهويّة» التي تحجب عنّا وقائع الكتابة والخيال الإبداعيّ.

فالمتأمّل في نصوص القدامى المتحدّثة عن عمليّة الإبداع الشّعريّ يلاحظ إبرازها لوضعيّة الافتقار أو الخواء الذي تنطلق منه الكتابة، والذي يجعل الذّات تبرح موقعها بمجرّد أن تطرق باب الكتابة فينفتح: القول قد يعسر على الشّاعر أحيانا، ولذلك يلجأ إلى ابتداع أحوال

ومقامات تيسّر وقوعه بالخاطر. يعبّر النّقّاد عن هذا العسر، وما يتلوه من يسر، بصورتين حركيّتين هما الانسداد والانفتاح: «وسئل ذو الرّمّة: كيف تفعل إذا انقفل دونك الشّعر؟ فقال: كيف ينقفل دوني وعندي مفاتيحه؟ قيل له: وعنه سألناك، ما هو؟ قال: الخلوة بذكر الأحباب. فهذا لأنّه عاشق، ولعمري إنّه إذا انفتح للشّاعر نسيب القصيدة، فقد ولج من الباب، ووضع رجله في الرّكاب. على أنّ ذا الرّمّة لم يكن كثير المدح والهجاء، وإنّما كان واصف أطلال، ونادب أظعان، وهو الذي أخرجه من طبقة الفحول»[1].

إنّ باب الشّعر ينفتح بالفراغ المضاعف: فراغ الوحدة والاختلاء بالنّفس، وفراغ الشّوق إلى الأحباب الغائبين. على هذا الفراغ يمتدّ جسر الكتابة باعتبارها نظما وجمعا. كأنّ الكتابة نوع من «القفل» يقام على المفتوح، نظم يجمع المنفرط، ولكن لا بدّ أن يتأسّس النّظم على انفراط أوّل، لا بدّ أن يتأسّس الانقفال على انفتاح يقاوم انقفال باب الشّعر. الشّوق يفتح باب الشّعر لكي يحاول الشّعر غلق هوّته بنسيج النّصّ الشّعريّ.

ولا تقتصر وضعيّة الانفتاح هذه على المتغزّل، ولا على ذي الرّمّة الذي أخرج من دائرة الفحولة الشّعريّة. فقد ذكر ابن رشيق وسائل أخرى لاستدعاء الشّعر، لجأ إليها شعراء وصفوا بالفحولة، ولكنّها تؤول في الغالب إلى العمليّة نفسها: خلق وضعيّة خلاء وافتقار هي في الوقت نفسه وضعيّة انفتاح: «وقيل لكثيّر: كيف تصنع إذا عسر عليك الشّعر؟ قال: أطوف في الرّباع المحيلة، والرّياض المعشبة، فيسهل عليّ أرصنه، ويسرع إليّ أحسنه. وقال الأصمعيّ: ما استُدعي شارد بمثل الماء الجاري، والشّرف العالي، والمكان الخالي ـ وقيل: الحالي، يعني الرّياض... ـ وقالوا: كان جرير إذا أراد أن يؤبّد قصيدة صنعها ليلا: يشعل سراجه ويعتزل، وربّما علا السّطح وحده، فاضطجع، وغطّى

1- العمدة 206/1.

رأسه رغبة في الخلوة بنفسه... وروى أنّ الفرزدق كان إذا صعبت عليه صنعة الشّعر، ركب ناقته، وطاف خاليا منفردا وحده في شعاب الجبال، وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية، فيعطيه الكلام قياده...»[1].

لا بدّ أن يُقدّم الامتلاء والاكتمال قربانا للكتابة، لا بدّ من خواء ينفتح به صدر الكاتب لكي يستقبلها، بحيث أنّ شوق الأجساد وتهيّؤها لاستقبال الغير استعارة حاضرة في عمليّة الإبداع. ولكنّ ما ينبغي الانتباه إليه هو أنّ هذا الخواء ليس أنثويّا ولا رجاليّا، بل هو خواء الإنسان ذي الفرج. فخواء الفرج ليس شأن المرأة فحسب، بل شأن الرّجل كما في الاستعمال القرآنيّ والاستعمال القديم لهذه الكلمة، إنّما يميل النّظام الاجتماعيّ الذي يرتّب الفوارق بين النّساء والرّجال إلى جعل المرأة حاملة وحدها لهذا الخواء، ممّا يؤجّج المخاوف المؤدّية إلى حجبها وشطبها من الحياة العامّة.

وعند استقبال الكتابة يتحوّل المبدع إلى وعاء، ولكنّ ما ينبغي الانتباه إليه، لكي نتجاوز الثّنائيّات المشار إليها، هو أنّ الوعاء مبدع فعّال وليس سلبيّا منفعلا. وضعيّة الشّوق أو الكتابة أو الشّوق إلى الكتابة تحوّل الذّات إلى وعاء خلّاق، لأنّ الشّوق إبداع poièsis، كما تقول الكاهنة ديوتيم التي تركها أفلاطون تتحدّث عن إيروس في كتاب المأدبة.

وكما تنطلق الكتابة من خواء، فإنّها تنطلق أيضا من انشطار. فإن كان ثمّة أصل للذّات البشريّة، فهذا الأصل ليس الأنثى، وليس الذّكر، بل انشطار الإنسان إلى أنثى وذكر. إنّه انشطار لا تدلّ عليه ازدواجيّة الجنين البشريّ في أوّل تكوينه فحسب، ولا الازدواجيّة النّفسيّة التي يبحث في شأنها علماء النّفس فحسب، بل تجسّدها مجموعة من الصّور الأسطوريّة التّأسيسيّة منها صورة الأندروجين التي جاءت في خطاب أريستوفان في المأدبة، وقد قبلها العرب بشروط في حديثهم عن العشق، مسمّين إيّاها «مقالة الأكر المقسومة». تتحدّث هذه الأسطورة عن كائنات

---

1 - م.ن 1/6-207.

الأندروجين المزدوجة الجنس التي شطرها زوس عقابا لها لتطاولها على الآلهة، ولفرط قوّتها وقدرتها على الحركة السّريعة. ونتيجة لهذا الانشطار أصبح كلّ «قسيم» من هذه الكائنات يبحث عن قسيمه ويسعى جاهدا للاتّحاد به. وسؤال الكتابة الذي يمكن أن نطرحه أيضا هو: ألا يمكن أن ينطبق هذا البحث على الكتابة، شريطة أن لا نطوّقه كما فعل القدامى: أي أن لا نحوّل انشطار الواحد إلى وحدة منشطرين يحقّقها الحبّ، فهذه الوحدة غير ممكنة بل مستحيلة، أي شريطة أنّ لا نعتبر القسيم موجودا خارج الذّات، بل هو في الذّات نفسها. وربّما لا يتعلّق الأمر بانشطار، أي بوجود قسيمين فحسب، بل بانقسام متواصل، وبـ«قسماء» لا يحصَون.

وفي أفق الثّقافة العربيّة، يمكن أن نعتبر آدم نوعا من الأندروجين، بما أنّ حوّاء خلقت من ضلعه، ولكن شريطة أن نصوغ هذه الأسطورة صياغة أخرى تنسجم مع تصوّر رحب للذّات البشريّة: حوّاء لم تخرج بصفة نهائيّة من آدم، وآدم لم ينفصل بصفة نهائيّة عن حوّاء. تعود هذه الوشائج كلّما انطلق القلم بالمكتوب، وانطلق الفكر بالحلم.

تنطلق الكتابة من خواء الشّوق، فتستقبل الممكن النّصّيّ، وتنطلق الحرّيّة ممّا ليس عليه الإنسان، ممّا ليس بعد، لتكون توقا إلى الممكن ومشروعا: الخواء والفراغ والشّوق مبتدأ لهما.

ترتيب الفوارق، وتنظيمها هو نظام البيان ونظام الحقيقة، وتبادل المواقع هو نظام الحرّيّة. ترتيب الفوارق يعني اختلاف المتعدّدين، وتبادل المواقع يعني اختلاف الواحد.

وما تعتلّ به الحرّيّة هو ما تعتلّ به الكتابة: أي الامتلاء والاكتمال، ونبذ الشّوق والافتقار، وتشيّؤ المطلوب وغلقه عمّا لم يأت بعد. فالامتلاء تخمة وانسداد كما في صور الشّعراء الجارين وراء الشّعر. لا بدّ للممتلئ من حركة شوقيّة تدفعه إلى دقّ باب الممكن لينفتح باب الغيريّ واللاّمتوقّع: باب الكتابة والحرّيّة.

حجاب المرأة قديما وحديثا
محاولة تفكيك وتحويل للأسئلة

سأحاول في هذا البحث أن أقوم بثلاث مهامّ، أولاها التّحقيق الفيلولوجيّ في جدول الكلمات التي تعني في القرآن حجاب المرأة، وهو تحقيق سيبيّن لنا أنّ حجاب المرأة ليس واحدا بل متعدّدا، وأنّ النّساء المعنيّات بالحجاب لسن صنفا واحدا بل أصناف. والمهمّة الثّانية هي عمليّة ترجمة داخل اللّغة العربيّة، أتحدّث بها عن الحجاب بمفاهيم لا ترد عادة في الخطاب التّفسيريّ والمعياريّ المحيط بـ«آيات الحجب»، أي بجهاز نظريّ يمكّننا من إحلال الحجاب، بشتّى معانيه، في إطاره من البنى العلائقيّة الاجتماعيّة. أمّا المهمّة الثّالثة، فهي عمليّة تحويل للأسئلة المطروحة عن الحجاب وانتقال من سؤال: «هل هو فريضة إسلاميّة أم لا؟» إلى سؤال: «ما علاقة حجاب النّساء بقيم المساواة والكرامة والحرّيّة؟ هل يعوق هذا الشّيء الآتي من عمق التّاريخ ومن عالم الحريم والمقصورات، هل يعوق مواطنة المرأة ومساهمتها في المجال العامّ، وهل يحول دون بناء المساواة بين الجنسين؟».

ولكنّ هذا الانتقال لا يجعل السّؤال الثّاني في قطيعة تامّة مع السّؤال الأوّل، فسؤالنا في نهاية المطاف هو: كيف نبني معياريّة جديدة تأخذ بعين الاعتبار أهمّيّة التّجربة الدّينيّة في حياة الفرد كما تأخذ بعين الاعتبار منظومة حقوق الإنسان، فنعيد مفصلة ما هو دينيّ وما هو دنيويّ؟ كيف نعتبر حقوق الإنسان «صيغة للعلاقات بين الأفراد لا فقط وسيلة للدّفاع عن الأفراد»[1]؟

1- انظر هذا التّصوّر في: Janos Kis: *L'Egale dignité*, trad du hongrois par G.Kassai, Seuil, 1987.

سأعود أوّلا إلى آيات «الحجب» لأبيّن التّعقّد والتّضاعف في الحجاب، ولأبيّن علاقة الحجاب بوضعيّة المرأة، والوظائف التي كان يؤدّيها.

فالحجاب في النّصّ القرآنيّ على نوعين: حجاب فضائيّ لامرئيّ يؤدّي وظيفة الفصل بين النّساء والرّجال، وحجاب جسديّ ثوبيّ مرئيّ يؤدّي وظيفة الإخفاء.

أمّا الحجاب الفضائيّ اللاّمرئيّ فهو موضوع «آية الحجاب» (الآية 53 من سورة الأحزاب)، وهي تختصّ بزوجات الرّسول: «وإذا سألتموهنّ متاعا فاسألوهنّ من وراء حجاب، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ، وما كان لكم أن تؤذوا رسول اللّه ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إنّ ذلكم كان عند اللّه عظيما». وتؤكّد الأسباب المفترضة لنزول هذه الآية على فضائيّة مفهوم الحجاب، فهو يتعلّق بخروج أو عدم خروج النّساء من بيوتهنّ وبدخول أو عدم دخول الرّجال من غير المحارم عليهنّ. فالكثير من الرّوايات تقول «نزلت بسبب قوم طعموا عند رسول اللّه (ص) في وليمة زينب بنت جحش، ثمّ جلسوا يتحدّثون في منزل رسول اللّه (ص)، وبرسول اللّه إلى أهله حاجة، فمنعه الحياء من أمرهم بالخروج من منزله»[1]. وبعض الرّوايات الأخرى تقول إنّ سبب نزولها أنّ «رسول اللّه (ص) كان يطعم ومعه بعض أصحابه، فأصابت يد رجل منهم يد عائشة، فكره ذلك رسول اللّه (ص)، فنزلت آية الحجاب»[2]. وتقول روايات أخرى «إنّ أزواج النّبيّ (ص) كنّ يخرجن باللّيل إذا تبرّزن إلى «المناصع» وهو صعيد أفيح، وكان عمر يقول: يا رسول اللّه أحجب نساءك، فلم يكن رسول اللّه يفعل. فخرجت سودة بنت زمعة، زوج النّبيّ (ص)، وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر

1- الطّبريّ: **جامع البيان في تفسير القرآن**. دار الكتب العلميّة، بيروت 1997، ط2، 323/10.

2- المرجع نفسه، 325/10.

بصوته الأعلى: قد عرفناك يا سودة ـ حرصا أن ينزل الحجاب ـ قال: فأنزل اللّه الحجاب»[1].

وهناك آية ثانية تخاطب زوجات الرّسول أيضا، وتشير إلى هذا الحجاب الفضائيّ، هي آية القرار في البيوت (أو القَور أو الوقار، بحسب اختلاف التأويل لـ«قَرن»): «...وقَرن في بيوتكنّ ولا تَبَرّجْن تبرّج الجاهليّة الأولى...» (الأحزاب/32) وقد انفردت بإيرادها والاجتهاد في تفسيرها نظيرة زين الدّين في أوّل كتاب أفرد لمناهضة الحجاب وصدر سنة 1928[2].

وقد تحدّث المفسّرون والمؤرّخون عن «نزول الحجاب» أو «ضرب الحجاب»، أي عن حدث ابتدأ به عزل نساء الرّسول عن الحياة العامّة، وكان ذلك فيما يبدو في السّنة الخامسة للهجرة، في ليلة زواج الرّسول بزينب بنت جحش، بعد أن طلّقها مولى النّبيّ زيد بن حارثة، نزولا عند رغبة النّبيّ، وهذا الحدث هو الذي تذكره الكثير من روايات أسباب نزول آية الحجاب، كما سبقت الإشارة.

وقد درست الباحثة المغربيّة فاطمة المرنيسيّ هذا الحدث دراسة دقيقة متأنّية[3]، إلاّ أنّ اهتمامها انصبّ على علاقة هذا الحدث بآداب الضّيافة والاستئذان وعلى رغبة النّبيّ في حماية حياته الخاصّة، فسار بحثها في نفس الاتّجاه الأخلاقيّ المعقلن الذي كانت تسير فيه التّفاسير القديمة، وأغفلت عاملين نعتبرهما أساسيّين في ضرب الحجاب، هما العامل المؤسّسيّ التّاريخيّ الذي يجعل الحجاب بنية من البنى الأبويّة

1- المرجع نفسه، 326/10.

2- زين الدّين نظيرة: **السّفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المـرأة والتّجدّد الاجتماعيّ في العالم الإسلاميّ**، مراجعة وتقديم بثينة شعبان. دار المدى، دمشق 1998، ص ص158-168.

3-Mernissi Fatima: **Le Harem politique: le prophète et les femmes,** Albin Michel, 1997.

الضّاربة في عمق التّاريخ، والعامل النّفسيّ المتعلّق بشخصيّة الرّسول وبرغباته ونزواته البشريّة.

فربّما أوهمنا حديث القدامى عن «نزول» أو «ضرب» الحجاب باستحداث الإسلام النّاشئ لهذه المؤسّسة، والحال أنّها أقدم من الإسلام، لأنّها وثيقة الصّلة بتقسيم الأدوار الاجتماعيّة بين الجنسين، الغالب على الثّقافات القديمة، والذي تبنّته الأديان التّوحيديّة لأسباب يضيق المجال عن شرحها، أهمّها الحفاظ على النّظام الأبويّ والأسرة الأبويّة القائمة على الزّواج. فالحجاب الفضائيّ يتطابق مع الفصل العتيق بين فضاءين: فضاء خاصّ تلزمه المرأة، وتنعزل فيه، وفضاء عامّ يتحرّك فيه الرّجل، لكي يقوم فيه كلّ من النّوعين الاجتماعيّين بأدوار خاصّة. وهذا الفصل كان صيغة تاريخيّة للعلاقات الاجتماعيّة بين الجنسين دعّمتها دينيّا أو جذّرتها «آية الحجاب». فمجال المرأة الذي يرسمه الحجاب هو القبّة أو الحجَلة[1] أو الخدر، أي المقابل لفضاء le gynécée في الحضارة اليونانيّة القديمة، بما توحي به هذه الألفاظ من معاني الصّيانة والتّرف، بحيث أنّ «ربّات الخدور» و«ربّات الحجال» لسن النّساء الممتهنات المبذولات ولسن الإماء.

وممّا يدلّ على الطّابع المؤسّسيّ العتيق للحجاب الفضائيّ حدث «ضرب الحجاب» نفسه، ووجود المفهوم ذاته قبل الحدث، وتشبّث عمر بن الخطّاب به: يقول ابن كثير في مستهلّ تفسيره الآية: «هذه آية الحجاب، وفيها أحكام وآداب شرعيّة، وهي ممّا وافق تنزيلها قول عمر رضي اللّه عنه، كما ثبت ذلك في الصّحيحين عنه أنّه قال: وافقت ربّي في ثلاث فقلت: يا رسول اللّه لو اتّخذت من مقام إبراهيم مصلّى؟ فأنزل اللّه (واتّخذوا من إبراهيم مصلّى). وقلت: يا رسول اللّه إنّ نساءك يدخل

1- «حجلة العروس: معروفة، وهي بيت يزيّن بالثّياب والأسرّة والسّتور»، والحجل هو القيد أيضا، والمشي في القيد، وهو الخلخال أيضا. حجل، والأحجال: الخلاخيل والقيود. لسان العرب (ح ج ل).

عليهنّ البرّ والفاجر، فلو حجبتهنّ، فأنزل اللّه آية الحجاب. وقلت لأزواج النّبيّ (ص) لمّا تمالأن عليه بالغيرة: (عسى ربّه إن طلّقكنّ أن يبدله أزواجا خيرا منكنّ)، فنزلت كذلك...»[1].

ومن الأدلّة الأخرى على أهمّيّة العامل البنيويّ المؤسّسيّ في ما سمّي بضرب الحجاب، وعلى قدم الميل إلى عزل النساء عن الحياة إشارات بعض المصادر القديمة إلى بعض طقوس العبور المتعلّقة بالبنات اللاّتي أدركن سنّ البلوغ، والتي يطلق عليها اسم «التّشويف» أو «التّعريض» ففي اللّسان: «المعرّضة من النّساء: البكر قبل أن تحجب، وذلك أنّها تعرض على أهل الحيّ عرضة ليرغّبوا فيها من رغب، ثمّ يحجبونها. قال الكميت:

ليالينا إذ لا تزال تروعنا   معرّضة منهنّ بكر وثيّب»

(لسان العرب، ع ر ض، وانظر ش و ف).

ولهذا الطّقس الدّالّ على ترسّخ مؤسّسة حجب النّساء عند العرب قبل الإسلام، صلة بالنّوع الثّاني من الحجاب، وهو الحجاب الجسديّ كما سنرى.

ومن هذه الأدلّة أيضا ما جاء في وصف أبي سفيان بن حرب في «طبقات ابن سعد»، فهو «عزّ عشيرته»، وهو «شديد الغيرة سريع الطّيرة، شديد حجاب القبّة»[2].

أمّا العامل النّفسيّ المتّصل برغبة الرّسول وبعلاقاته بالنّساء لا بالرّجال، فقد بيّنه منصور فهمي منذ بداية القرن الماضي، وبجرأة نادرة. فقد تحدّث عن «نوبات الغيرة»[3] التي كانت تصيب النّبيّ،

1- ابن كثير الحافظ: **تفسير القرآن العظيم**، تح محمّد إبراهيم البنّا، محمّد أحمد عاشور، عبد العزيز غنيم، القاهرة، دار الشعب، د ت، 6/440-41.

2- ابن سعد: **الطّبقات**، ص1481، موقع الورّاق www.alwaraq.com

3- فهمي منصور: **أحوال المرأة في الإسلام**. منشورات الجمل، كولونيا 1997، ص20.

وتحدّث عن دور هذه الغيرة في تشريع الرّسول للآخرين واستثناء نفسه من التّشريع، من ذلك تحريمه نساءه على الرّجال من بعده في آية الحجاب نفسها. ومنذ بضعة سنوات، وعلى نحو آخر، بيّن المحلّل النّفسانيّ فتحي بن سلامة تغيّر نوعيّة علاقات الرّسول بالنّساء بعد وفاة خديجة، وتغيّر «اقتصاده اللّيبيديّ» économie libidinale وانتقاله «من موقع تماه أنثويّ ينبني على استقبال الآخر إلى موقف قضيبيّ متماش مع المؤسّسة السّياسيّة لمدينة اللّه»[1].

وليس بين العاملين التّاريخيّ البنيويّ والعامل النّفسيّ تعارض، فطبيعة علاقة الرّسول بالنّساء هي التي جعلته يذكّر بضرورة مراعاة الحجاب، ويلحّ عليه، ويسبغ عليه طابعا دينيّا.

أمّا الحجاب الجسديّ الثّوبيّ، فهو في رأينا إحدى آليّات منع ظهور الأجساد الأنثويّة ومراقبة حركة خروجها، وهو أيضا إحدى آليّات الحدّ من مجالات «الاستعمالات المشروعة للجسد». وفي هذا الإطار تتنزّل آيتان تخاطبان جميع المسلمات: «آية الخمار»: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ» (النّور/ 30)، و«آية الجلابيب»: «يا أيّها النّبيّ قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين» (الأحزاب/59).

وما تفيده الكثير من التّفاسير والمصادر القديمة هو أنّ الخمار والجلباب لم يكونا مترادفين، أو متبادلي الوظائف، كما في أذهان الكثير من معاصرينا اليوم، بل يمثّلان معا حجابا مضاعفا ألزمت به النّساء الحرائر. فالخمار هو غطاء الرّأس عامّة، وهو لم يكن خاصّا بالنّساء،

1-Benslama Fethi: «Le voile de l'Islam», **Intersignes,** n°11-12, printemps 1998. (La virilité en Islam), p66.

وقد عاد إلى هذه القضايا في: **La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam,** Paris, Aubier, 2002.

يدلّ على ذلك مثلا قول ابن مفلح في كتاب الآداب الشرعية: «لا تختمر المرأة كخمار الرجل، بل يكون خمارها على رأسها ليّة وليّتين...»[1]، ولذلك فإنّ آية الخمار لا توجب الخمار بقدر ما تعدّل طريقة استعماله بحيث يسبل على النّحر والصّدر ويغطّي الشّعر: «وقوله (وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ) يقول تعالى ذكره: وليلقين خمرهنّ، وهي جمع خمار، على جيوبهنّ ليسترن بذلك شعورهنّ وأعناقهنّ وقرطهنّ»[2].

أمّا الجلباب، فهو حسب المصادر القديمة ثوب نسائيّ خارجيّ: «الجلباب: ثوب أوسع من الخمار، دون الرّداء، تغطّي به المرأة رأسها وصدرها، وقيل هو ثوب واسع، دون الملحفة، تلبسه المرأة، وقيل هو الملحفة...» (اللّسان، جلب). والأرجح أنّ هذا الثّوب الخارجيّ كان يرتدى فوق الخمار: يقول الطّبريّ في تفسير آية الجلابيب : «أمر اللّه نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهنّ في حاجة أن يغطّين وجوههنّ من فوق رؤوسهنّ بالجلابيب، ويبدين عينا واحدة... وقال آخرون: بل أمرن أن يشددن جلابيبهنّ على وجوههنّ»[3]. ويقول في تفسير الآية 60 من سورة النّور: «أمّا كلّ امرأة مسلمة حرّة، فعليها إذا بلغت المحيض أن تدني الجلباب على الخمار»[4].

فالجلباب حجاب فوق الحجاب، حجاب فوق الخمار الذي يبدو أنّه كان بديهيّا ومفروغا منه، لأنّ النّساء والرّجال لم يكونوا يكشفون رؤوسهم أمام الأنظار. ولنذكّر بأنّ الرّجال في معظم البلدان العربيّة لم يتخلّصوا من الطّرابيش التي تخفي شعورهم إلاّ منذ بضعة عقود، وأنّ الرّجل الذي كان يظهر عاري الرّأس في تونس الأربعينات والخمسينات كان محلّ استفهام وريبة. وربّما يكون من المهمّ التّأريخ لسفور النّساء

1- ابن مفلح المقدسيّ: **الآداب الشّرعيّة والمنح المرعيّة**، د ت، م، د، 541/3.

2- جامع البيان 306/9.

3- المرجع نفسه: 332/10.

4- المرجع نفسه، 349/9.

وتعرية الرّجال رؤوسهم في الوقت نفسه، وأن نهتمّ بعودة الكثير من النّساء إلى الخمار، وعودة بعض الرّجال المتديّنين إلى الطّربوش في نطاق بحث يقوم به علماء الاجتماع عن استعمالات أغطية الرّأس ومدلولاتها المتحوّلة.

ونحن نرى أنّ آليّات الحجب المتمثّلة في إسبال الثّياب على المرأة مكمّلة لمؤسّسة الحجاب الفضائيّ: فالحجاب-الحاجز يحدّد مجال المرأة ونوعيّة نشاطها والحجاب-الثّوب يحدّ من ظهورها في صورة خروجها من الحجاب. وفي كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بوضع المرأة في وعاء حافظ مضاعف: وعاء البيت أو وعاء الخمار أو وعاء الجلباب. وتدلّ بعض الرّوايات التي تحفظ ذاكرة طقوس العبور للفتيات على التّرابط بين الحجابين، أو على أنّ إسبال ستار الثّوب رمز لإسبال ستار البيت. يقول الأزرقيّ في حديثه عن تولّي قصيّ بن كلاب أمر مكّة قبل الإسلام، وفي حديثه تحديدا عن دار النّدوة التي كانت تجتمع فيها قريش «للمشورة» وقضاء الأمور: «كانت الجارية إذا حاضت أدخلت دار النّدوة ثمّ شقّ عليها بعض ولد عبد مناف بن عبد الدّار درعها، ثمّ درّعها إيّاه وانقلب بها أهلها فحجبوها»[1].

وتفيد بعض الرّوايات تواصل أجزاء من هذا الطّقس عبر ممارسات الرّسول كما تصوّرها لنا بعض الأحاديث المرويّة عن عائشة: «نزلت عائشة على صفيّة أمّ طلحة الطّلحات، فرأت بنات لها، فقالت: إنّ رسول اللّه (ص) دخل وفي حجرتي جارية فألقى لي حقوه، وقال لي: شقّيه بشقّتين، فأعطي هذه نصفا والفتاة التي عند أمّ سلمة نصفا، أولا أراهما إلاّ قد حاضتا»[2]. ويبدو من خلال المصادر القديمة أنّ عادة «تعريض» الفتاة أو «تشويفها» قبل حجبها النّهائيّ تواصلت بعد مجيء الإسلام، ففي

1- الأزرقيّ: **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار**، تح رشدي الصّالح ملحس. دار الأندلس، بيروت 1969، ط3، 110/1.

2- ابن داود: **السّنن**، بيروت، دار ابن حزم.

اللّسان أنّ عائشة زوجة الرّسول «شوّفت جارية وطافت بها. وقالت: لعلّنا نصيد بها بعض فتيان قريش، أي زيّنتها» (ش و ف)[1].

أمّا ما اضمحلّ من الطّقس القديم، فهو البعد السّياسيّ المتمثّل في تعميد الفتاة في المكان الذي يتمّ فيه النّشاط السّياسيّ باعتباره تبادلا عموميّا للكلام (دار النّدوة)، وتتمّ عبره عمليّات إدماج الفرد في المجموعة أو إقصائه منها. فلماذا اختفى طقس حجب الفتاة على هذا النّحو؟ ألأنّ الإسلام لم يعتن عموما بطقوس العبور، باستثناء طقوس الموت، أم لأنّ الإسلام أراد إخلاء الفضاءات العموميّة من المرأة ما أمكن، أم لأنّ المسجد حلّ محلّ دار النّدوة ولم يعد يتّسع إلاّ للصّلوات بأنواعها؟

ربّما كان نزول الحجاب على زوجات الرّسول إيذانا بإحلال المرأة نهائيّا داخل عالم الفضاء الخاصّ، وإيذانا بظهور مجموعة دينيّة ناشئة لا تريد أن تكون شؤون النّساء الخاصّة من شؤونها العامّة. يجب أن تحجب المرأة وأن تحجب طقوس حجبها أيضا.

وهذه المعطيات النّصيّة العربيّة المتعلّقة بطقوس الحجاب ماقبل الإسلاميّة تدلّ على أنّ الحجاب الجسديّ الثّوبيّ سابق هو أيضا للإسلام. وفي الكتاب الذي ألّفته المؤرّخة المختصّة في الثياب الدّينيّة روزين لامبان Rosine A Lambin عن حجاب النّساء وثائق أخرى غير عربيّة تدعم قدم الحجاب في الجزيرة العربيّة، منها ما جاء في «الميشنا»، وهو شرح من شروح التّوراة يعود إلى القرن الثّاني الميلاديّ، ويرخّص لليهوديّات ارتداء الحجاب على نحو العربيّات الوثنيّات. ومن هذه الوثائق نصّ للواعظ المسيحيّ ترتوليان Tertulien (150-160/222ـ؟) خاطب فيه نصرانيّات عصره بقوله: «ستسخر منكنّ العربيّات الوثنيّات،

1- لعلّنا نجد امتدادا لهذا الطّقس في حفلات الزّواج التي تتزيّن فيها الفتيـات، ويـتمّ إجلاسهنّ فوق المنصّة (المحضر) التي تجلس عليها العروس حتّى تتأمّلهنّ النّساء اللاّتي يمثّلن حماوات ممكنات.

اللاّتي لا يغطّين رؤوسهنّ فحسب، بل كامل وجوههنّ، حتّى إنّهنّ يكتفين بالاستمتاع من نصف النّور بعين واحدة يخرجنها بدل عرض الوجه بأكمله، فالمرأة تفضّل أن تكون ناظرة على أن تكون منظورة»[1].

ولم تكن كلّ النّساء معنيّات بكلّ أنواع الحجاب وعلى نفس النّحو. فالحجاب الفضائيّ قد أمرت به زوجات النّبيّ، وإن مال المفسّرون القدامى إلى اعتباره من المبادئ الشّرعيّة العامّة، لأنّه كان عامل حفاظ على تقسيم الأدوار والفضاءات بين الرّجال والنّساء. أمّا الحجاب الثّوبيّ الذي فرض على «نساء المؤمنين» عامّة، فإنّه كان يؤدّي وظيفة أخرى: إنّه كان وسيلة تمييز بين النّساء الحرائر والإماء، أو بين الحرائر والنّساء اللاّتي يتعاطين البغاء. وقد ذهب الكثير من المفسّرين إلى أنّ المعنيّات بالجلابيب هنّ النّساء الحرائر دون الإماء: يقول الطّبريّ: «... كانت الحرّة تلبس لباس الأمة، فأمر اللّه نساء المؤمنين أن يدنين من جلابيبهنّ، وإدناء الجلباب أن تقنّع وتشدّ على جبينها»[2]، ويقول أيضا: «وكان بالمدينة رجال من المنافقين إذا مرّت بهم امرأة سيّئة الهيئة والزّيّ، حسب المنافقون أنّها مزنية، وأنّها من بغيتهم، فكانوا يؤذون المؤمنات بالرّفث، ولا يعلمون الحرّة من الأمة، فأنزل اللّه في ذلك... (آية الجلابيب)»[3].

وتذكر المصادر القديمة أنّ الخليفة عمر بن الخطّاب كان يضرب

1-Lambin Rosine A: **Le Voile des femmes**, Bern, Berlin, Frankfurt, New York, Paris, Wien, Peter Lang, 1999, p27.

2- جامع البيان، 349/9. وفي تفسير الجلالين: «يا أيّها النّبيّ قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ: جمع جلباب وهي الملاءة التي تشتمل بها المرأة، أي يرخين بعضها على الوجوه إذا خرجن لحاجتهنّ إلاّ عينا واحدة. ذلك أدنى: أقرب إلى أن يعرفن بأنّهنّ حرائر فلا يؤذين بالتّعرّض لهنّ بخلاف الإماء، فلا يغطّين وجوههنّ، فكان المنافقون يتعرّضون لهنّ وكان اللّه غفورا لما سلف».

3- جامع البيان، 349/9.

بالدّرّة الإماء اللاتي يتشبّهن بالحرائر ويسبلن الجلابيب والخمر على أجسادهنّ: ففي «الفائق» للزّمخشريّ أنّ «عمر رضي الله تعالى عنه رأى جارية متكمكمة فسأل عنها فقالوا: أمة لفلان، فضربها بالدرة ضربات، وقال: يا لكعاء؛ أتشبّهين بالحرائر؟ يقال: كمكمت الشيء إذا أخفيته، وتكمكم في ثوبه: تلفف فيه، وهو من معنى الكمّ وهو السّتر، والمراد أنها كانت متقنعة أو متلففة في لباسها لا يبدو منها شيء، وذلك من شأن الحرائر»[1].

كان هذا الحجاب إذن علامة انتماء طبقيّ. لكن لنحذر من التّأويل السّميولوجيّ لأنّه غير كاف وحده، ولأنّ العلامة الظّاهرة ليست ظاهرة سطحيّة بل طريقة في الوجود. فهذا النّظام الأبويّ يحرص على حجب الحرائر دون الإماء، لا لمجرّد التّمييز بينهنّ، بل لأنّ الحرائر يدخلن في إطار المبادلات الزّوجيّة الرّمزيّة-البضائعيّة والإماء يدخلن في إطار المبادلات البضائعيّة الصّرف. الحرائر يخطب أيديهنّ الرّجال ويملكون عصمتهنّ بدفع مهورهنّ، والجواري يشترين ويمتلكن بدفع أثمانهنّ. فعلى الحرائر وحدهنّ، ربّات الخدور أو ربّات الحجال، تتوقّف عمليّة تنمية الرّأسمال الرّمزيّ للرّجل في نمط اجتماعيّ ينبني على بنى تبادليّة الرّجل هو ذاتها والمرأة موضوعها، على نحو ما بيّنه لفي ستروس في بنى القرابة. إنّ المرأة الحرّة مملوكة لزوجها لأنّ الزّواج نوع من الملك، أمّا الأمة فهي مملوكة لسيّدها لأنّها مال، بضاعة حيّة تباع وتشرى. فالزّوجة الحرّة مملوكة يجب أن تحصّن وتحجّب بلغة القدامى، ويجب أن تمنع وتراقب بلغتنا اليوم، لأنّها تنجب النّسل وتساهم في إحاطة زوجها بهالة العرض والشّرف، والأمة مملوكة ولكن على نحو آخر بضائعيّ لا يستوجب رقابة ولا منعا مشدّدين. ولذلك اختلفت عورة الأمة وعدّتها ومنزلتها عن عورة الحرّة وعدّتها ومنزلتها. فعورة الأمة

1- الزّمخشريّ: **الفائق في غريب الحديث والأثر**، ص400، موقع الورّاق.

من السرّة إلى الركبتين خلافا لعورة الحرّة، واستبراء الأمة للتأكّد من حملها أو عدم حملها قرء واحد وللمرأة الحرّة ثلاثة قروء، والأمة إذا لم تكن أمّ ولد أمكن لها أن تباع أو أن تؤجر.

إنّ الحجاب إذ يميّز بين الحرّة والأمة يحافظ على مؤسّسة الزّواج الأبويّة، وعلى مبدإ قوامة الرّجال على النّساء وملكيّة الزّوج لعصمة زوجته.

ويمكن أن نذهب إلى أنّ الحجاب الجسديّ كان وسيلة تمييز أخرى داخل صنف الحرائر بين النّساء القادرات على الإنجاب والنّساء التي تجاوزن مرحلة الإنجاب، وأطلقت عليهنّ تسمية «القواعد» في الآية 60 من سورة النّور: «والقواعد من النّساء اللاّتي لا يرجون نكاحا فليس عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهنّ غير متبرّجات بزينة، وأن يستعففن خير لهنّ واللّه سميع عليم».

وقد أوّل أغلب المفسّرين الثّياب على أنّها تعني الجلباب «وهذا للكبيرة التي قعدت عن الولد، فلا يضرّها أن لا تجلبب فوق الخمار»[1]. وهذا يدلّ على أنّ التّقدّم في السّنّ، حسب التّصوّر القرآنيّ، عامل نقص في أنوثة المرأة، وإقصاء نسبيّ للنّساء اللاّتي انقطع عنهنّ الطّمث من دائرة تنظيم المتعة والعلاقات الجنسيّة.

إنّ هذه المعطيات عن الحجاب، وهذه التّرجمة التي حاولنا القيام بها لإيجاد مفاهيم نقرأها بها، تسمح لنا ربّما بتجنّب موقفين مبنيّين على الإنكار: إنكار الواقع التّاريخيّ وإنكار واقع النّصّ القرآنيّ. أمّا إنكار الواقع التّاريخيّ، فهو موقف المدافعين عن الحجاب باعتباره واجبا دينيّا جوهريّا لا علاقة له بالعصور الوثنيّة وبالملابسات التي ظهر فيها الإسلام، ولا علاقة له بواقع التّقسيم الطّبقيّ والفئويّ للمجتمع.

1- جامع البيان، 349/9. وفي تفسير الجلالين أنّ المقصود بالثّياب «الجلباب والرّداء والقناع فوق الخمار». ص296.

فالمدافعون عن الحجاب، ومنهم المفتون والواعظون الذين يظهرون بالفضائيّات العربيّة، يريدون اعتباره شيئا إسلاميّا وينكرون أصوله الوثنيّة، ويخفون وظيفة التّمييز الطّبقيّ التي كان يؤدّيها الجلباب.

أمّا إنكار واقع النّصّ القرآنيّ، فيتجلّى لدى المصلحين المدافعين عن وجه تقدّميّ للإسلام. فهؤلاء ينفون وجود دعوة إلى حجب المرأة في القرآن. يقول محمّد الطّالبيّ في مقال له صدر بالفرنسيّة في مارس 2004: «ماذا يقول القرآن عن الحجاب؟ لا شيء. لا شيء البتّة. لا يتعلّق الأمر في أيّ موضع منه برأس المرأة. كلمة «شعر»، بكلّ بساطة، لا ترد فيه. لم يأمر اللّه بإخفائه ولا بكشفه. ليس هذا همّه الرّئيسيّ، ولم ينزل اللّه القرآن ليعلّم النّاس كيف يتزيّون...»[1].

فانعدام ذكر شعر النّساء في القرآن لا يعني أنّ المرأة لم تؤمر فيه بإسبال الخمار أو الجلباب على شعرها، لاسيّما أنّ الخمار لغة هو «غطاء الرّأس». صحيح أنّ القرآن لا يأمر النّساء بوضع خمار على رؤوسهنّ، بل يأمرهنّ بأن يغطّين صدورهنّ بخمرهنّ، ولكنّ ذلك يعود إلى أنّ الخمار لباس تقليديّ لم يستنبطه الإسلام، بل أمر بإسداله على النّحور حتّى يغطّيها بدل إسداله خلف الرّأس. ثمّ إنّ القرآن يأمر النّساء على أيّة حال بحجب أجسادهنّ، وينهى عن التّبرّج، ويأمر زوجات المؤمنين بإسدال الجلباب على الخمار، ويأمر زوجات النّبيّ بالقرار في بيوتهنّ. فما العمل إزاء هذه الأوامر؟ إنّ التّأويل المقصديّ الذي لا يرى في القرآن مجموعة من الوصفات الجاهزة في الملبس وفي الحياة الخاصّة والعامّة، بل يرى فيه رسالة أخلاقيّة عامّة مستساغة، ولكنّه لا يتسنّى إلاّ بعد أن يتمّ تنزيل آيات الأحكام في سياقها التّاريخيّ، وبعد الإقرار بنسبيّتها وعدم ملاءمتها لعصرنا. إنّ ما يقوم به الأستاذ محمّد الطّالبيّ قرار تأويليّ مسقط على النّصوص لا يحلّ المشاكل المنجرّة عن

1-Talbi Mohammed: «Que dit le Coran?», *L'Intelligent*, 7 Mars 2004, www. Lintelligent.com.

التّشبّث بهذه الأحكام لأنّه ينبني على إنكار لا مبرّر له، وعلى نوع من الهروب إلى الأمام: إن كان بعضهم يدعو إلى حجاب المرأة، وإن كان حجاب المرأة غير متلائم مع العصر، فلنقل ببساطة إنّ القرآن ليس شأنه شعر المرأة وثيابها، وهكذا نضرب عصفورين بحجر: نجد حلاّ للإشكال الأخلاقيّ والتّشريعيّ المتعلّق بالحجاب، وننقذ النّصّ القرآنيّ ممّا يبصمه بالتّاريخيّة والمحدوديّة.

وما نراه هو أنّ أصحاب هذا الموقف لا يضربون أيّ عصفور، ولا يصيبون أيّ هدف، لأنّ الإنكار، إنكار السّياق التّاريخيّ أو إنكار مقرّرات النّصّ القرآنيّ لا يمكن في رأينا أن يؤسّس فكرا دينيّا جديدا وعلاقة جديدة بالدّين، بل ربّما زاد في تأجيج الأوهام، أوهام خلود أحكام الشّريعة ولاتاريخيّتها، وربّما فاقم سوء الفهم بين دعاة الحجاب ومناهضيه. إنّنا نفضّل الموقف التّأويليّ الذي لا يخفي الحقيقة عن النّاس، أي لا يخفي ما في النّصّ المقدّس من أحكام نسبيّة تاريخيّة ترتبط بوضعيّات تنبني على التّمايز الطّبقيّ والجنسيّ، وهي وضعيّات كانت مقبولة وفق المعياريّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة القديمة، وأصبحت اليوم إشكاليّة، أصبحت اليوم تتعارض مع طموح الأفراد والجماعات إلى المزيد من المساواة والكرامة والحرّيّة.

إنّ الانطلاق من واقع النّسبيّة التّاريخيّة، ومن تنزيل الحجاب في نسيجه العلائقيّ الاجتماعيّ القديم، يجعلنا نقرّ بأنّ الحجاب بنوعيه الفضائيّ والجسديّ، وبتضاعف الجسديّ منه إلى خمار وجلباب فوق الخمار، مقوّم أساسيّ من مقوّمات الوضعيّة الدّونيّة للمرأة، التي عليها أن تلزم الفضاء الخاصّ وأن يكون جسدها ملكا خالصا لمالكها، وأن تكون فقط وسيلة لحفظ النّسل والأسرة، وحفظ عرض الزّوج والعشيرة. إنّ المرأة في مجتمع الحجاب ليست ذات كرامة، أي ليست غاية في حدّ ذاتها، بل هي وسيلة لتنمية رأسمال الرّجال المادّيّ والرّمزيّ. لقد اعتبر

قاسم أمين سجن المرأة في البيت نوعا من «الاستعباد»[1]، ولكنّ ما ذكره عن دلالة الحجاب الفضائيّ على ملكيّة الرّجل للمرأة ينطبق حسب رأينا على الحجابين الفضائيّ والجسديّ: «الحجاب هو عنوان لذلك الملك القديم وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحّشة التي عاشت بها الإنسانيّة أجيالا قبل أن تهتدي إلى إدراك أنّ الذّات البشريّة لا يجوز أن تكون محلاّ للتّملّك لمجرّد أنّها أنثى»[2].

ولذلك يمكن أن نطرح الأسئلة التّالية: كيف يتعارض الحجاب مع حرّيّة النّساء، وهل قاومته النّساء لذلك، ثمّ كيف نقاوم ثقافته اليوم، وكيف ننظر إليه من منظور حقوق الإنسان؟ وسنرى أنّ هذه الأسئلة يمكن أن تمهّد الطّريق إلى إشكاليّة المعياريّة الجديدة التي اعتبرناها من مهامّ هذا البحث.

لقد لقي النّوعان من حجب النّساء مصيرين مختلفين، ولقيا مقاومة ومقاومة مضادّة متواصلتين إلى اليوم. فالتّوق إلى الخروج من الحجاب المؤسّسيّ قديم قدم الحجاب، تشهد على ذلك نصوص الأدب العربيّ التي تتحدّث عن نساء تعاطين أنشطة رجاليّة، فخرجن مثلا إلى الأسواق وقلن شعرا في العشق فضُربن بالسّياط، أو طلّقهنّ أزواجهنّ أو هدّدن بقطع اللّسان.[3]. والأدب، بصفة عامّة، يحفظ صورا تراجيديّة لنساء تجرّأن على الخروج وكان مآلهنّ الوأد، وربّما كان الوأد المصير المضاهي لحرق السّاحرات في العالم الغربيّ[4].

كان هذا الخروج في القديم فرديّا تقوم به نساء معزولات، وكما قيل:

1- أمين قاسم: **المرأة الجديدة**، تقديم زينب محمود الخضيريّ، سينا للنّشر، 1987، 38-39.

2- المرجع نفسه. ص42.

3- المرجع نفسه. ص198.

4- انظر مقتل الفتاة الأمويّة في مقال «المذكّر والمؤنّث والجنس الثّالث في العالم العربيّ».

أسلحة الضّعفاء أسلحة ضعيفة. أمّا في العصر الحديث فلم تعد أسلحة النّساء ضعيفة، لأنّ مقاومة الحجب أصبحت جماعيّة سياسيّة وأصبح ينهض بعبئها نساء ورجال. ولا بدّ أن أشير هنا إلى ما سمّي في أدبيات النهضة بـ«تمزيق الحجاب»[1]، والمقصود به تمزيق النّقاب أو غطاء الوجه باعتباره ثوبا يرمز إلى مؤسّسة الحجاب. وسأذكّر ببعض النّساء اللاّتي خرجن إلى الأماكن العامّة وتاقت عيونهنّ إلى تمزيق ظلمة النّقاب: أعتقد أنّ أولاهن «قرّة العين» (1814-1852) التي اعتنقت الدّعوة البابيّة، ودخلت سافرة متزيّنة على الحاضرين في مؤتمر البابيّين الذي انعقد سنة 1848 قرب خراسان[2].

وفي العشرينات من القرن المنصرم، تلاحقت الأفعال السّياسيّة المتمثّلة في اعتلاء النّساء المنابر سافرات، أو في تمزيقهنّ حجاب الوجه في الأماكن العموميّة. فعندما عادت هدى شعراوي (ت1947) إلى مصر عقب ثورة 1919، واستقبلها جمع من النّساء بميناء الإسكندريّة نزعت نقابها لتلوّح لهنّ به، ثمّ ألقت به في البحر قبل أن تنزل إلى الشّاطئ. وفي يوم 15 يناير 1924، ظهرت منّوبيّة الورتانيّ التّونسيّة سافرة، وألقت كلمة في منبر جمعيّة التّرقيّ الأدبيّة التي تديرها مجموعة من الاشتراكيّين، مطالبة بحقوق المرأة المسلمة ومطالبة برفع الحجاب عنها ورفع مستواها، وترك التّشبّث بحرفيّة النّصّ القرآنيّ[3]. وقادت ثريّا الحافظ السّوريّة سنة 1926 مجموعة من النّساء في مظاهرة إلى ساحة المرجة بدمشق وقرأت بعض الآيات القرآنيّة ورفعت النّقاب عن وجهها

1- ترد العبارة لدى قاسم أمين: المرأة الجديدة، ص42.

2- لنا عودة إليها في «الحداثة والحداد».

3- خالد أحمد: **أضواء من البيئة التّونسيّة على الطّاهر الحدّاد ونضال جيل**، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1985، ط3، ص251. وانظر: الأرقش دلندة: «العشرينات في تونس وميلاد الوعي النّسائيّ»، **«النّساء العربيّات في العشرينات: حضورا وهويّة»**، تجمّع الباحثات اللّبنانيّات. توزيع المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، ص ص449-461.

وتبعها النّساء في ذلك. قائلة إنّ اللّه لم يأمر المرأة بالتّحجّب والانزواء[1].

لم تتردّد هؤلاء النّسوة في إعلان السّفور كما تردّد الكثير من مناصري قضيّة المرأة في مسألة السّفور وتعرية الوجه. وفي كتاب نظيرة زين الدّين تتردّد عبارات النّور والهواء عشرات المرّات، وتتردّد الشّكوى من آلام حجب الوجه بواقعيّة حسيّة مريرة: «وهل كتب اللّه لوجه المرأة، وهو مجتمع حواسّها، أن يظلّ مقيّدا؟ وهل يجوز أن يحرم الرّجل المرأة استعمال قواها، أي قوى النّظر والسّمع، والذّوق والشّمّ والتّنفّس؟ أفتجدون ظلما أفظع من هذا الظّلم؟»[2].

كتاب نظيرة زين الدّين هذا لم يعرف ولم يطبع للمرّة الثّانية إلاّ بعد سبعين عاما من ظهوره، ولم أجد لها ترجمة في الكثير من المعاجم، فهي مثل الكثير من المنسيّات لدى من يؤرّخون للنّهضة العربيّة.

خرجت النّساء للدّراسة والعمل رغم كلّ صرخات الفزع. بل ربّما سبق خروج النّساء في الواقع الطّرح الفكريّ مسألة الحجاب الذي بلغ أوجه في العشرينات من القرن المنصرم. ففي سنة 1914 بلغ عدد العاملات المصريّات في القطاع الصّناعيّ وحده حوالي عشرين ألف عاملة، وكنّ يمثّلن نسبة 5 بالمائة من عدد العمّال الإجماليّ، وكنّ يعملن أكثر من 14 ساعة في اليوم بأجر لا يتجاوز بضعة قروش في اليوم[3]. وهو ما يدلّ على أنّ عوامل التّحديث الاجتماعيّ، رغم ما يتضمّنه هذا التّحديث من استغلال اقتصاديّ، كانت تمثّل ثورة صامتة تفعل فعلها بمعزل عن الوعي الفكريّ بالحداثة ومقتضياتها، وبمعزل عن الجدل الفكريّ حول الإصلاح الدّينيّ وحول الحجاب وإمكان الخروج منه.

1- السّفور والحجاب، التّقديم ص11.

2- السّفور والحجاب، ص121.

3- الرّافعيّ عبد الرّحمن: **في أعقاب الثّورة المصريّة**. مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة 1959، 211/1.

أمّا اليوم فقد تزلزلت كلّيًا الهندسة الاجتماعيّة التي تقضي ببقاء المرأة بالبيت، واضمحلّ الحجاب المؤسّسيّ واضمحلّت النّداءات اليائسة التي تدعو المرأة إلى القيام بأدوارها التّقليديّة في البيت. وحتّى البلدان التي تمارس أقصى أنواع التّمييز ضدّ المرأة، فتمنعها من اقتياد السّيّارات (وهذه آليّة أخرى من آليّات مراقبة خروج النّساء) لا تمنع النّساء من القيام بالكثير من الأعمال (كالطّبّ والتّدريس والعمل الصّحفيّ...). تضاءل دور الحجاب المؤسّسيّ وتضاءلت الأحجبة الأثوابيّة التّقليديّة وتضاءل دور النّقاب فلم يعد يدعو إليه بعد أبي الأعلى المودوديّ إلاّ المفتون الوهّابيّون. ولكنّ المنع انصبّ على الشّعر، وأصبح الخمار (غطاء الرّأس) أساسا للحجاب الجسديّ الجديد المعولم الذي سمّي بالزّيّ الإسلاميّ. وانتشر نموذج جديد للمرأة غير نموذج ربّة البيت التّقليديّة وغير نموذج المرأة المتحرّرة، هو نموذج امرأة عاملة تساهم إلى حدّ ما في الأعمال العامّة ولكنّها تحرص على تغطية شعرها وجسدها، وقد انتشر خاصّة بعد الثّورة الإيرانيّة التي ساهم فيها النّساء ثمّ لم يكن بالإمكان إعادتهنّ إلى البيت ففرض عليهم التّشادور.

ولكي نكون متفائلين، يمكن أن نقول أنّ التّحديث الاجتماعيّ، وأنّ معركة السّفور الفكريّة قد آتتا أكلهما تقريبا: وهو الخروج من الحجاب والتّخلّص من الحجب التّقليديّة (الحائك والسّفساري والعباءة في بعض بلدان الخليج). أحرزت النّساء انتصارا جزئيّا على العورة: لم يعد الجسد كلّه عورة بما في ذلك الوجه أو أحيانا الكفّان، أصبح كلّ الجسد عورة باستثناء الوجه والكفّين. فحجاب اليوم ليس تكرارا محضا لحجاب الأمس. إلاّ أنّه مع ذلك تكرار للمنع المضروب على جسد المرأة، وتذكير بالأنثى القديمة المتّهمة بالفتنة، المملوكة للرّجل والمطالبة بتنمية شرفه.

ليس الخمار لباسا للجسد بل شطب للجسد بحيث أنّ حاملته تكون حاضرة-غائبة ومتاحة-محرّمة. وليس الخمار لباسا أو زيّا فقط بل هو

كوكبة من التّصرّفات والسّلوكيّات التي يجرّها: الهوس والتّأثّم، ورفض المصافحة والاختلاط والخلوة، ورفض الزّينة وتأثيم النّساء غير المتحجّبات واتّهامهنّ بالتّبرّج والرّذيلة...

فلماذا انتشر هذا الحجاب وعدّ ركنا من أركان إسلام النّساء؟ إن كان الجلباب في القديم مؤدّيا لوظيفة تمييز النّسائر الحرائر عن الإماء، فلماذا انتشر في عصر زال فيه الرّقّ بمعناه التّقليديّ، أي زالت فيه العبوديّة كمنزلة قانونيّة؟ ما الذي يجعل خطاب الحجاب فاعلا وذا نجاعة رمزيّة قصوى؟ ما دور الأزمات التي تؤدّي إلى الانطواء على الهويّة، وما دور البؤس والفقر، ودور طبيعة قنوات الاتّصال التي يتّخذها أنصار الحجاب في انتشار الحجاب؟ هذه أسئلة أتركها لأهل الاختصاص، وأكتفي بتحليل البنى الرّمزيّة والثّقافيّة المؤدّية إلى نجاعة ثقافة الحجاب:

1- يقول بورديو إنّ «قوّة النّظام الذّكوريّ تكمن في كونه في غنى عن التّبرير»[1]. يمكن أن ندقّق فنقول: يكاد يكون في غنى عن التّبرير، لأنّ بورديو نفسه يتحدّث عن التّبريريّة الاجتماعيّة التي يتمّ بها الإقناع بالهيمنة الذّكوريّة. الاستغناء عن الكثير من التّبرير ناتج عمّا يسمّيه عالم الاجتماع نفسه بـ«العنف الرّمزيّ» المرتبط بالهيمنة الذّكوريّة، وهو عنف «هادئ ولا مرئيّ»، يجعل المهيمن والمهيمن عليه يشتركان معا في نفس اللّغة، وفي نفس المقولات التّصنيفيّة التي يبتنيان بها العالم، ويجعل المهيمن عليه يرتاح إلى قيده وينجذب إليه وكأنّه واقع تحت مفعول السّحر: يجعل النّساء أنفسهنّ يخترن الحجاب ويدافعن عنه ويعتبرنه تحرّرا.

وأساس المقولات التّصنيفيّة التي تكرّس الهيمنة الذّكوريّة ولها ارتباط وثيق بمسألة الحجاب ثنائيّة المحسوس والمعقول التي يتمّ تصريفها

1-Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, 1998, p15.

بحيث تكون المرأة محسوسة بالأحرى والرّجل معقولا بالأحرى[1]. هذه الثّنائيّة العتيقة التي نجد تعبيرا عنها في قول محمّد بن سيرين: «ما رأيت على امرأة أجمل من شحم، ولا رأيت على رجل أجمل من فصاحة»[2]، ما زالت مستمرّة إلى اليوم، وما زالت تغذّي الدّعوة إلى الحجاب، ولها امتدادات في خطابات مختلفة قد لا تكون دينيّة بالضّرورة. فالأرسوزيّ يقول مثلا إنّ «عقل المرأة في جمالها وجمال الرّجل في عقله»[3]، مؤبّدا بذلك المنطق الذي يلغي الكائن العاقل في المرأة ويلغي الكائن الجميل في الرّجل، ويجعل الحجاب تبعا لذلك مفروضا على المرأة دون الرّجل.

2- نتج عن الخروج من الحجاب المؤسّسيّ تضاؤل طبيعيّ للاختلافات بين النّساء والرّجال، وهو ما ولّد في رأيي إيديولوجية جنسيّة جديدة تلحّ على الاختلاف الجنسيّ وتدعو إلى لزوم كلّ جنس لدوره ولباسه. إنّ الحجاب الجسديّ الجديد علامة، ولكنّه ليس في رأينا علامة على انتماء إلى تيّار الإسلام السياسيّ فحسب، أو إلى رؤية سلفيّة للوجود، بل هو علامة على رفض اضطراب الفوارق بين النّساء والرّجال من حيث الأدوار الاجتماعيّة، بل وحتّى من حيث الهيئة والمظهر. بقيت الوظيفة التّمييزيّة للثّوب الحاجب، ولكنّها انتقلت من التّمييز بين الحرائر والإماء إلى التّمييز بين النّساء والرّجال. ولذلك أصبح الكثير من الرّجال يعتمدون اللّحية باعتبارها محدّدا جندريّا ذكوريّا ينفرد به الرّجال، وله صلة بفضل الرّجال على النّساء وبمبدإ القوامة، ولذلك يكره نتفها وتعدّ «زينة الرّجال». ولكنّ التّشديد على الحجاب لا يضاهيه مع ذلك التّشديد

1- انظر تحليل هذه الثّنائيّة في علاقتها بالمنظومة البيانيّة في «كتابة الأندروجين» وفي علاقتها بنظام إنتاج الحقيقة خاصّة في «المذكّر والمؤنّث والجنس الثّالث»، فقرة الأحاديّة والثّنويّة.

2- ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ص246، موقع الورّاق.

3- الأرسوزيّ: الأمّة والأسرة، 310.

على اللّحية، ولم تتحوّل اللّحية إلى رهان سياسيّ مثلما هو شأن الخمار اليوم، وخاصّة في فرنسا، كما لم تتحوّل تعرية الرّجال رؤوسهم إلى معركة شبيهة بمعركة السّفور، وهو ما يدلّ على الهيمنة الذّكوريّة، وعلى أنّ هذه الهيمنة تجرّد المرأة من ذاتها وتجعل دائما رمزا ومجالا لمعركة من المعارك: معارك الهويّة والأمّة والوطن والشّريعة والإسلام...

3- تغيّرت هندسة الفضاء الاجتماعيّ وخرجت النّساء من الحجاب ولكن لم يصحب هذا التّغيّر تغيّر في البنى العلائقيّة التي تنظّم حياة الأسرة. اختفت ظروف إنتاج الحجاب الفضائيّ الذي يقضي بقرار النّساء في بيوتهنّ، ولم تختف ظروف إنتاج الحجاب الجسديّ الذي يقضي على المرأة باعتبارها عورة وجسدا ممنوعا. فقوانين الأحوال الشّخصيّة ما زالت تضع المرأة تحت وصاية الرّجل-الرّئيس، ومازالت تحتفي بالشّرف باعتباره رأسمالا رمزيّا للرّجل، وترفض حرّيّة المرأة المطلقة في اختيار قرينها وحرّيّة تنقّلها والكثير من مظاهر السّيادة على الجسد.

لم تمتلك المرأة جسدها رغم أنّها تعمل وتتقلّد أحيانا المسؤوليّات التّمثيليّة والحكوميّة، وكأنّها ظلّت حريما، أو كأنّها بالأحرى أصبحت حريما من نوع جديد، يستوجب بقاء آليّات المراقبة القديمة.

ربّما يكون الحجاب الثّوبيّ الذي نراه اليوم إسقاطا لعالم الحريم، لواقع الحياة الأسريّة التّقليديّة على الحياة العامّة الحديثة أو المحدثة.

4- الكثير من مناصري الحجاب يرتكز على السّلطة الدّينيّة ويعتمد حجّة السّلطة الدّينيّة. إنّهم يعتمدون على سلطتهم الدّينيّة الأبويّة، باعتبارهم قائمين على شؤون المقدّس، وكثيرا ما يكونون مفتين رسميّين. لا شكّ أن الفتوى رأي شخصيّ غير ملزم كلّ الإلزام، ولكنّ له تأثيرا واسعا في الجماهير التي تنشد حلولا لتناقضات واقعها وتلجأ إلى الحلول التي يقترحها المفتون نتيجة انتشار الأمّيّة وانعدام ثقافة الحرّيّة والاعتماد على العقل بدل النّقل. نذكر من هذه الفتاوى الرّسميّة فتاوى عبد العزيز بن

باز التي تعتبر وجه المرأة وكامل بدنها عورة لغير المحرم[1]، والفتوى التي صدرت سنة 1994 عن مفتي الجمهوريّة المصريّة (محمّد طنطاوي جوهريّ) واعتبرت المرأة غير المتحجّبة «آثمة وعاصية للّه تعالى». لقد لزم المفتي المصريّ شيئا من الحذر في هذه الفتوى، فاعتبر عقاب هذه العاصية من شؤون الآخرة: «هي آثمة وعاصية للّه تعالى، وأمْرها بعد ذلك مفوّض إليه ـ سبحانه ـ وحده...»[2]. ولكنّ هذه الفتوى لا بدّ أن تكون مؤثّرة لأنّها تبعث الخوف والتّأثّم في صفوف الكثير من النّساء. وقد أدّت إلى تدخّل المجلس الدّستوريّ في مصر في شهر ماي من سنة 1996 ليؤكّد أنّ الإسلام لم يفرض لباسا محدّدا للمرأة، وليجعل أمر الاختيار موكولا باجتهاد الوليّ وهو الأب بالنّسبة للأفراد والدّولة بالنّسبة للمجتمعات[3]. والسّؤال المطروح في هذا الصّدد هو: ما هي السّلط الواضعة للمعايير والتّشريعات في العالم العربيّ، البرلمانات أم شيوخ الإفتاء أم اختلطت الأمور؟ وما هي حدود الأخلاق وحدود القانون، ما هي حدود أحكام الدّين وأحكام الدّنيا؟ وهل اختيار الفرد للباسه منوط بعهدة الآباء والحكومات؟

وهؤلاء القائمون على شؤون المقدّس يعتمدون الحجج النّقليّة، ويعتبرونها نصوصا تشريعيّة واضحة وصالحة إلى الأبد، ويرفضون تخصيص آية الحجاب بنساء الرّسول، ويرفضون رؤية التّطوّر التّاريخيّ الذي أدّى إلى زوال وضعيّة الإماء وخروج النّساء من الحجاب. فقد رفض المفتي المصريّ المذكور اجتهاد المستشار محمّد سعيد العشماوي الذي اعتمد المبدأ الأصوليّ القاضي بتعليق الحكم لزوال علّته. يقول المفتي المصريّ: «تخصيص هذا الحجاب بزوجات النبيّ

1- انظر خاصّة فتواه «صفة الحجاب الشّرعيّ» في موقعه: **www.ibnbaz.org.sa**.

2- العشماويّ محمّد سعيد: **حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث**. مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة 1995، ص31.

3- الشّرفي سلوى: **الإسلام والمرأة والعنف**، تونس، منشورات علامات، دت، ص115.

(ص) وحدهنّ.. ليس صحيحا لأنّ حكم نساء المؤمنين في ذلك كحكم أزواج النّبيّ (ص) لأنّ المسألة تتعلّق بحكم شرعيّ يدعو إلى مكارم الأخلاق، وما كان كذلك لا مجال معه للتّخصيص، ولأنّ قوله تعالى «ذلكم أطهر لقلوبكم علّة عامّة، تدلّ على تعميم الحكم...»»[1].

إنّ الحلول مع الفقهاء في نفس السّاحة للخروج بنتائج مخالفة للأحكام القديمة، قد يكون مفيدا إذا زعزع الوثوقيّة الدّينيّة التي يحيطون بها خطاباتهم، وحال دون احتكارهم لتأويل النّصّ المقدّس وبيّن عدم وجاهة فتاواهم.

إلاّ أنّ الاجتهادات في تأويل النّصّ تظلّ في رأيي ذات طابع تكتيكيّ، لأنّها تبقي الكثير من القضايا العالقة: إذا ذهبنا إلى أنّ آيات الحجاب غير صريحة أو غير ملزمة لنساء اليوم لزوال الحكم بزوال العلّة، فماذا نقول في الأحكام الصّريحة الأخرى التي لم تعد تتلاءم مع مطمح المساواة: أنّ الرّجل قوّام على المرأة، وأنّ على الزّوجة واجب طاعة زوجها ولزوجها حقّ تأديبها، وأنّ للمرأة نصف نصيب الرّجل في الميراث وأن شهادتها تضاهي نصف شهادة الرّجل ولا يحقّ لها الزّواج بغير مسلم...؟ أيّ ألعاب اجتهاديّة بهلوانيّة سنضطرّ إليها إذا أردنا أن نبقى داخل لعبة الفقه والاجتهاد في الفروع؟ ماذا نفعل بالآيات الصّريحة الأخرى التي فرضت أحكاما ملائمة لعصرها وغير متلائمة مع عصرنا كقطع يد السّارق والقصاص وجلد الزّاني وعقوبة الإعدام عامّة؟

لا بدّ من تحوّل في الأسئلة والأجوبة المطروحة للخروج من أفق الحلال والحرام إلى أفق معياريّ أرحب وأكثر تعقّدا وملاءمة لعصرنا.

فيجب أوّلا أن نواصل بيان تاريخيّة الأحكام التي تنظّم علاقات النّاس بعضهم ببعض وتبيّن بشريّة المنظومة الفقهيّة وانبناءها على مراتبيّات تفاضليّة، فبيان الوظيفة التّاريخيّة بيان للحدود وللنّسبيّة. وعلينا أن

1- م.ن، ص26.

نواصل تحديدا المشروع الجندريّ في بعده النّقديّ الذي يرمي إلى بيان نسبيّة وتاريخيّة الاختلافات بين الرّجال والنّساء، لأنّ هذه الاختلافات تبدو في التّبريريّات الذّكوريّة خارج الزّمن، فهي طبيعيّة أو «فطريّة» أو إلهيّة.

ولكن لا يكفي أن نواصل تاريخيّة هذه الأحكام، بل ربّما تعبنا من هذا التّمرين الأكاديميّ المضني، رغم أنّني حاولت القيام به في بداية هذا البحث، ورغم أنّ هذا التّمرين لا يمارس إلى اليوم في بعض الأقطار العربيّة التي تتمسّك بالشّريعة الإسلاميّة دستورا خارج التّاريخ، فتبقى هي نفسها متخبّطة بين مقتضيات الإصلاح والعجز البنيويّ عن الإصلاح. علينا أن نجتهد طويلا للخروج من دائرة العنف الرّمزيّ وللوعي بصيغ تسرّب أبنية الهيمنة إلى ما ننتجه من معارف وتصوّرات عن العالم. إنّ أبنية الهيمنة قابعة في صلب الأبنية المعرفيّة وفي صلب الثّنائيّات التي نصنّف بها العالم، وهي تشتغل فينا بصفة تكاد تكون لاواعية، وهو ما يجعل الوعي بها وتغييرها أمرا يستدعي طول نفس وتربية وثقافة. ولذلك علينا أن نستفيد من المشاريع الفلسفيّة التي يرفضها الكثير من المثقّفين العرب، والتي تهدف إلى الكشف عمّا في المسلّمات من المفارقات التي لا يمكن التّسليم بها كما هو الشّأن بالنّسبة إلى بيار بورديو، أو تهدف إلى تفكيك المركزيّة العقليّة القضيبيّة كما هو الشّأن بالنّسبة إلى جاك درّيدا.

يكفي مثلا أن نطرح مثل هذه الأسئلة البسيطة حتّى ينهار صرح المسلّمات التي تحمي البداهة الزّائفة لحجاب المرأة: لماذا نطالب المرأة دون الرّجل بتغطية رأسها وجسدها؟ أليست وجهة نظر الرّجل وموقعه كذات هما اللّذان يجعلان المرأة فحسب مصدر فتنة؟ أليس الرّجل فاتنا أيضا من وجهة نظر المرأة إذا عدّت المرأة ذاتا ناظرة والرّجل موضوعا منظورا إليه؟ ألا تقوم قصّة النّبيّ يوسف وقطع النّساء أياديهنّ بسبب جماله الباهر دليلا على أنّ الرّجل أيضا مصدر فتنة للنّساء؟ ثمّ

أليست الفتنة أمرا لا مفرّ منه في العلاقات البشريّة، وإن سدّت كلّ الأبواب والمنافذ وأسدلت كلّ الحجب؟ بل أليست الفتنة أمرا ضروريّا وحياتيّا لكي يكون الشّوق ويكون الحبّ؟ ولكي تتفتح إمكانيّات الصّداقة بين الرّجل والمرأة، أي إمكانيّات تأجيل الرّغبة أو إفراغ العلاقة من الرّغبة؟ إذا كان الهدف من فرض الحجاب على المرأة هو إخلاء الفضاء العامّ من الرّغبة، ونشر نوع من الأخلاق الصّفويّة فيه، أفليس من شأن هذا المشروع أن يبوء بالفشل، بما أنّ حجاب المرأة يختزل المرأة في كونها أنثى، وتذكير الحجاب بأنّها ممنوعة محرّمة يؤجّج هذا الاختزال ويغلق أبواب الصّداقة والزّمالة والتّعارف اللّطيف الخالي من التّأثّم والخوف؟

ولا بدّ في الوقت نفسه أن نطرح على نحو مختلف قضيّة الاجتهاد وإمكانيّات فتح أبوابه على مصراعيه. فكيف يمكن أن نجذّر الاجتهاد في النّصّ القرآنيّ فيما هو أبعد من الاجتهاد في تأويل الآيات؟

فربّما حان الوقت لكي نعدل عن الاجتهاد في الآيات إلى الجهد النّفسيّ والعقليّ لتحديد علاقتنا بالنّصّ المقدّس: إنّه نصّ تعبّديّ يمكن أن يتّخذه المؤمنون للعبادة، وربّما أمكنهم استلهام بعض مبادئه الكبرى لتطوير منظومة حقوق الإنسان لا لرفضها (الرّحمة والمسؤوليّة الفرديّة...) ولكن لم يعد بالإمكان اتّخاذه مصدرا للتّشريع في مجال المعاملات بين البشر.

إنّ أغلب المثقّفين العرب وأغلب الأحزاب السّياسيّة الدّيمقراطيّة والجمعيّات غير الحكوميّة النّاشطة في مجال حقوق الإنسان تتلعثم عادة ولا تصوغ برنامجا واضحا لفصل الدّين عن السّياسة وفصل الدّين عن التّشريع. فكيف يمكن صياغة ونشر ثقافة مدنيّة تعتمد هذا الفصل وتوضّح ضرورته القصوى؟ هذه الثّقافة لن تهدّم الدّين بل ستساعد المؤمنين على عيش تديّنهم على نحو آخر، على نمط غير نمط الهوس الذي يجعلهم يرفضون التّاريخ ويمتهنون المرأة. علينا ربّما أن نجذّر

ونعمّم حجّة زوال الحكم بزوال العلّة. زالت المجتمعات التي كانت الأحكام القرآنيّة والفقهيّة قادرة على تسييرها في كلّ ما يخصّ العلاقات بين أفرادها نساء ورجالا، فعلينا أن نقبل على تبنّي المكاسب المدنيّة التي حقّقتها الحداثة في اتّجاه المساواة والحرّيّة، وعلينا أن نطرح إشكاليّة التّعارض بين أحكام الشّريعة ومنظومة حقوق الإنسان، وأن نخضع التّجربة الدّينيّة إلى معياريّة حقوق الإنسان لا العكس، لأنّ العكس هو ما نشهده اليوم من تمسّك بأبنية اللاّمساواة والهيمنة الذّكوريّة باسم الثّوابت الدّينيّة والمقدّسات. العكس هو تبرير عنف الهيمنة، وإيجاد مسمّيات ملطّفة له.

ولنعد إلى الفرضيّة التي أشرنا إليها في مقدّمة هذا البحث، وهي أنّ «حقوق الإنسان ليست فقط وسيلة للدّفاع عن الأفراد»، بل «صيغة للعلاقات بينهم». ولنتساءل: كيف يمكن التّوفيق بين الحجاب والمساواة، والحال أنّ الحجاب رسم للبنى العلائقيّة القديمة على الأجساد، والحال أنّه الشّارة أو الوصمة التي تميّز المرأة، وتذكّر بأّن هذه الأنثى التي تعيش الآن هي نفسها الأنثى القديمة: التي تمثّل موضوعا لمبادلات رمزيّة أو بضائعيّة بين الرّجال، والتي يمتلك جسدها الرّجال، والتي تعتبر فاتنة إلى أن تحتجب، آثمة إلى أن تثبت العكس؟ هل يمكن بناء المساواة على إيديولوجيا جنسيّة تجوهر الفوارق بين النّساء والرّجال وتجعل الاختلاف الجنسيّ لا الاشتراك في المنزلة البشريّة أساسا لبناء المجتمع؟

كيف يمكن التّوفيق بين الحجاب والمواطنة، والحال أنّ الحجاب يختزل المواطنة في الأنثى، أو يختزلها في انتماء دينيّ أو سياسيّ-دينيّ؟ كيف تمكن المشاركة المشتركة الحقيقيّة في المجال العام عندما تكون المرأة مشطوبة ملغاة، وعندما تجد رجالا ونساء يرفضون المصافحة والاختلاط والخلوة؟ هل ستكون المرأة استثناء في عالم المواطنة، مواطنة من نوع خاصّ، حاملة لشارة خاصّة؟

كيف يمكن التّوفيق بين الحجاب والكرامة، والحال أنّ الكرامة أهليّة ومسؤوليّة والحجاب ردع وليس مسؤوليّة؟ ألا يفترض الدّاعون إلى الحجاب في المرأة والرّجل ضحيّة وجلّادا في الوقت نفسه: يفترضون في المرأة هشاشة تجعلها ضحيّة لغرائز الرّجل، وفي الرّجل هشاشة تجعله ضحيّة لفتنة المرأة، بحيث أنّ الحجاب يأتي ليعوّض الوازع العقليّ والمسؤوليّة؟ أليس الحجاب الأثوابيّ حاجزا ماديّا يدلّ على غياب الحواجز الأخرى لدى الرّجل والمرأة؟ ألا يعني الحجاب اختزالا للكائن البشريّ في البيولوجيّ، والحال أنّه كائن لغة وثقافة، والحال أنّه الكائن الذي يخلق الوسائط بينه وبين المتعة، وسائط الكلام والغزل والشّعر وتأجيل تحقيق المتعة؟

كيف يمكن التّوفيق بين الحجاب والحرّيّة، أو بالأحرى كيف يمكن الحديث عن حرّيّة المرأة في اختيار حجابها، والحال أنّ الحرّيّة تتطلّب المساواة؟ كيف يمكن المطالبة بالحرّيّة مع إسقاط المساواة؟ طبعا لسنا من أنصار الحلول الأمنيّة لمشكلة الحجاب ولكلّ المشاكل، والدّليل على ذلك مطالبتنا الدّائمة بفتح المنابر للحوار بين أنصار الحجاب ورافضيه، وبين أنصار الخصوصيّة الثّقافيّة وأنصار كونيّة حقوق الإنسان، ولكن يحقّ لنا أن نتساءل: أيّ مغالطة فكريّة أو لامبالاة أخلاقيّة تكمن في إسقاط المساواة عند المطالبة بالحرّيّة، بحيث نسمح لأنفسنا بالمطالبة بحرّيّة المقيّد في اختيار قيده، أو بحرّيّة المرأة في بيع جسدها، وهو ممّا يعدّ اليوم من الأشكال الجديدة للعبوديّة؟ ثمّ إذا كان الحجاب شطبا للجسد لا لباسا له، فكيف يمكن أن ندافع عن حرّيّة المرأة في شطب نفسها؟ كيف يمكن أن يجتمع عصران مختلفان ونموذجان مختلفان للمطالبين بحقّ المرأة في حجب جسدها: عصر الحريم والخدور وعصر المساواة، نموذج القوامة، أي عبوديّة المرأة الحرّة، والنّموذج الدّيمقراطيّ؟

أختم هذا المقال بأوّل ما فكّرت فيه عندما شرعت في كتابته. فكّرت في رسالة فرويد التي اكتشفت مؤخّرا والتي يتحدّث فيها عن الأشياء أو

الخرق البالية المقدّسة reliques وعن حائط المبكى: ففي سنة 1930 أرسلت منظّمة صهيونيّة إلى فرويد عريضة تدين العرب إثر انتفاضة قتل خلالها 100 مستعمرا يهوديّا. رفض فرويد إمضاء هذه العريضة وقال إنّه كان من الأجدى بناء الدّولة اليهوديّة على أرض أقلّ امتلاء بالرّموز التّاريخيّة وقال أيضا: «لا يمكن لي أن أتعاطف مع تديّن يسير في اتّجاه سيّء، تديّن يحوّل جزءا من حائط هيرود إلى شيء عتيق مقدّس...»[1].

نحن أيضا لنا حيطان مبكى نلوذ بها فرارا من التّاريخ ومن المصير، ومن هذه الحيطان تصوّراتنا عن المرأة والشّرف، ولنا خرق مقدّسة نتمسّك بها بكلّ ما أوتينا من عنف قداسيّ، ومن هذه الخرق حجاب المرأة. حيطان المبكى والأشياء المعبودة أشعلت وما زالت تشعل الكثير من الحروب وتتسبّب في قتل الكثير من النّفوس، وخرقة الحجاب المقدّسة أدّت وما زالت تؤدّي إلى وأد النّساء: إلى وضعهنّ في وعاء القبر أو البيت أو الحجاب.

1-«Je ne puis cultiver de sympathie pour une piété mal dirigée qui transforma un morceau du mur d'Hérode en relique nationale offensant ce faisant les sentiments des autochtones».

التّمييز وعنف التّمييز ضدّ المرأة
في العالم العربيّ

التّمييز والعنف مصطلحان يسمّيان القمع المسلّط على النّساء في الصّكوك الدّوليّة وفي أدبيّات حقوق الإنسان. أمّا التّمييز ضدّ النّساء فتعرّفه المادّة الأولى من «اتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة» (المعتمدة سنة 1979): «أيّ تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة في الميادين السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والمدنيّة أو في أيّ ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتّعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النّظر عن حالتها الزّوجيّة وعلى أساس المساواة بينها وبين الرّجل». وعرّف «الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة» (المتبنّى سنة 1993) العنف ضد المرأة بأنه: «أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس ينجم عنه أو يحتمل أن ينجم عنه أذى أو معاناة بدنية أو جنسية أو نفسية للمرأة بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية سواء أوقع ذلك في الحياة العامة أم الخاصة».
قد يذهب بنا الظّنّ أوّل وهلة إلى أنّ التّمييز نظام جماعيّ، صيغة مؤسّسيّة للعلاقات بين النّساء والرّجال، يظهر فيها العقل الاجتماعيّ الذي يرتّب الفوارق ويسند الميزات إلى هذا الجنس ويحرم الجنس الآخر من الميزة، وإلى أنّ العنف سلوك فرديّ، أزمة أو احتداد يمثّل حدثا استثنائيّا مخالفا للعادة أو للقانون ويظهر في شكل اعتداء على جسد الآخر. ولكنّ الأمور ليست بمثل هذه البساطة، وعمليّا، أي من وجهة

نظر الاستراتيجيّة السّياسيّة التي يجب أن نتوخّاها من أجل إزالة التّمييز ضدّ المرأة، من المفيد التّقريب بين المفهومين، بحيث يمكننا الحديث عن عنف التّمييز، والتّمييز المؤسّس للعنف، والعنف باعتباره آليّة محافظة على التّمييز.

1- التّمييز في حدّ ذاته عنف، أو بالأحرى نوع[1] من «العنف الأساسيّ» لأنّه لا يستهدف ملكيّة الآخر، بل يستهدف ماهيّة الآخر: ليس اعتداء على ما يملكه الآخر، بل نفي لجوهر الإنسان في الآخر. إنّه كالعنصريّة، أي التّمييز على أساس العنصر، نفي لحقّ الآخر في أن يكون له حقّ. إنّه نفي للإنسانيّة الكاملة للمرأة، وللمبدإ المؤسّس للحياة الاجتماعيّة في عصرنا وهو مبدأ المساواة. هذا العنف يزداد وطأة و«عنفا» نتيجة للتّطوّرات التي جعلت المرأة تخرج من البيت وتثبت كفاءتها في القيام بالأدوار التي كان الرّجال يضطلعون بها تقليديّا. أي أنّه عنف لم يعد له من مبرّر، لأنّه أصبح غير متزامن مع وضعيّة النّساء. إنّ له اسما في العربيّة وفي استعمالاتنا اليوميّة المعاصرة هو «الغبن»، وهو: أن يُخدَع الإنسان في البيع والشّراء، وهو كذلك أن «يقدر على شيء إلاّ أنّه لا يعيشه». فالـ«موؤودة» قديما، بالمعنى الحقيقيّ أو الرّمزيّ، أي الموضوعة في وعاء القبر أو البيت أو الحجاب، خرجت إلى العالم، ولكنّها أصبحت «مغبونة». التّمييز إذن عنف هادئ بنيويّ مؤسّسيّ ينفي إنسانيّة المرأة وحقّها في أن تكون لها حقوق كسائر النّاس. إنّه في الوقت نفسه اختزال للمرأة في وضعيّة المستثنى والأقلّيّة، والحال أنّ المرأة ليست استثناءا ولا أقلّيّة، لسبب بسيط وهو أنّ الإنسان عندما يولد يكون رجلا أو يكون امرأة، أو يعتبر ذكرا أو أنثى، أو ربّما كان غير محدّد الجنس كمن يسمّيه القدامى بـ«الخنثى»، ولكن في جميع الأحوال، ماهيّته الأولى والأهمّ هي البشريّة. ولذلك فإنّنا نعتبر صيغة

1-Ramazanoglu Caroline: *Feminism and the contradictions of oppression*, London and New York, Routledge, 1994, 4th ed, pp65-69.

«حقوق الإنسان للمرأة» أدقّ وأكثر ملاءمة من صيغة «حقوق المرأة».

2- التّمييز عنف بنيويّ هادئ ولكنّه قد يؤسّس ويبرّر العنف المحتدم بمعنى الاعتداء على أجساد النّساء: فمبدأ طاعة الزّوجة لزوجها الذي تنصّ عليه الكثير من القوانين العربيّة والذي يمكّن ضمنا الزّوج من تأديب زوجته، يفتح المجال أمام الزّوج ليتّخذ الضّرب شكلا من أشكال التّأديب. وفي مجال القانون الجنائيّ يمكن أن نعتبر تخفيف العقاب على مرتكب «جريمة الشّرف» تبريرا للعنف المسلّط على النّساء بل وتشجيعا على ارتكابه.

3- بين العنف والتّمييز كالدّائرة المفرغة: هذا يؤدّي إلى ذاك. فقد بيّنت الكثير من الأبحاث أنّ العنف يمكن أن يكون آليّة للحفاظ على التّمييز. فالكثير من الرّجال يستعملون العنف لفرض الأدوار النّمطيّة التّقليديّة على النّساء، ولمنعهنّ من حرّيّة الحركة وحرّيّة التّصرّف في أجسادهنّ. تنظيم التّمييز بين المرأة والرّجل، وتنظيم العنف لفائدة الرّجل هو ما يتّسم به النّظام الأبويّ، وهو مفهوم أساسيّ في النّظريّة الاجتماعيّة النّسويّة وفي الدّراسات النّسائيّة المعاصرة، رغم تعرّضه إلى النّقد، وصعوبة ربطه بالرّأسماليّة أو بنمط إنتاج محدّد. يعرّف النّظام الأبويّ بأنّه نظام سياسيّ-قانونيّ تكون فيه السّلطة وحقّ التّصرّف في الأموال والأشخاص خاضعين إلى قاعدة نسب أبويّ، أي أنّها تكون بيد الرّجل الذي يكون في موقع الأب. ويمكن أن نزيد في تعميق هذا التّعريف بقولنا:

أ- إنّه نظام مختلف عن النّظام الدّيمقراطيّ من حيث أنّه ينبني على عدم تفرقة بين الوظائف والسّلط. فالنّظام الأبويّ لا يعني سلطة الأب فحسب، بل يعني التباس وظيفة الأب بوظيفة صاحب السّلطة، والتباس وظيفة الزّوج بوظيفة صاحب السّلطة أيضا. الأب-السّيّد هو الشّيخ patriarche والزّوج-السّيّد هو البعل. ومن السّهل أن نبيّن أنّ التباس الوظيفتين لا يحول دون المساواة فحسب، بل يحول دون السّياسيّ ذاته، من حيث أنّه

يمنع أو يحدّ من ظهور البنى الثّلاثيّة المؤسّسة للحضارة وللحياة الدّيمقراطيّة[1]. فواجب طاعة الزّوجة لزوجها يجعل هذا الزّوج زوجا وسيّدا في آن، وهو في الوقت نفسه يحدّ من إمكانيّات التّقاضي بالنّسبة إلى الزّوجة، بما أنّ للزّوج حقّ تأديبها. أن يكون الواحد خصما وقاضيا في الوقت نفسه هو قانون الغاب وقانون سيادة القويّ على الضّعيف. ولنقلها اليوم بوضوح: في النّظام الأبويّ قسط من قانون الغاب. وما يقال عن الحياة الخاصّة يمكن أن يقال عن الحياة العامّة، فما يحول دون الدّيمقراطيّة هو التباس صورة ووظيفة الأب بوظيفة صاحب السّلطة الذي يكون بذلك «الزّعيم» الأوحد المخلّص. بين المجالين الخاصّ والعامّ مرآة تجعل غياب الثّالث سمة للمجتمع الأبويّ اللاّديمقراطيّ: غياب القانون باعتباره سلطة لاشخصيّة فوق الجميع، غياب السّلطة التي تحدّ من السّلطة حسب عبارة مونتسكيو الشّهيرة.

أساس التّمييز إذن هو نوع من عدم التّمييز، أساس التّمييز بين الجنسين، عدم التّفرقة بين الوظائف والسّلط.

ب- من السّمات التي نعتبرها أساسيّة في النّظام الأبويّ ومصدرا لأغلب وأهمّ مظاهر التّمييز ضدّ المرأة هو اعتبار المرأة غير مالكة لجسدها، وهو ما يظهر في تبعيّتها للأب أو الزّوج، وما يظهر في اعتبار الفقهاء القدامى الزّواج نوعا من الملك (ملك غير المال) بل ونوعا من «الرّقّ».

ج- عدم ملكيّة المرأة لجسدها هو الذي يؤدّي إلى مراقبة المجموعة لحياة المرأة الجنسيّة مراقبة دقيقة، وهو الذي يؤدّي إلى جرائم الشّرف. وعدم ملكيّة المرأة لجسدها يعني في الوقت نفسه انعدام الفصل بين جسد المرأة والجسد الرّمزيّ للمجموعة أو للأمّة، كما يعني نفيا للفرد في المرأة. ولذلك فكلّما عاشت المجموعة أزمة وضعت جسد المرأة في قلب الأزمة، واقترحت الحلول التي تزيد في مراقبة جسد المرأة والتي تتجنّب الحلول الأخرى التي تواجه الواقع. هذا ما يجري في مجتمعاتنا التي نجد

1- انظر أعلاه، ص ص28-29 (تحت عنوان «مركزيّة لاهوتيّة-قضيبيّة»).

فيها فاعلين سياسيّين لا يرون حلولا للفقر والبؤس السّياسيّ والتّبعيّه إلاّ في المزيد من مراقبة جسد المرأة وفي المزيد من حجبه. وربّما صبّ العاجزون عن الفعل السّياسيّ كلّ غضبهم على النّساء لسهولة عمليّة الإسقاط هذه. ونجد في حادثة اقتياد السّعوديّات السّيّارات في خريف 1990 مثالا حيّا على هذا[1]. المهمّ في هذه الحادثة أنّ الحملة على هذه المتظاهرات أخذت حجما مبالغا فيه: انهالت الفتاوى والبيانات المندّدة بهؤلاء «المتبرّجات» «السّاقطات». الألسنة التي صمتت آنذاك أمام الجيوش الأمريكيّة المنزَلة بالمملكة قبيل حرب الخليج، تحرّكت للعنة 47 امرأة اعتبرن خطرا على الإسلام والأمن الاجتماعيّ. جسد المرأة كان الوعاء الذي صبّ فيه الغضب والعجز والرّفض. رفض الآخر الأجنبيّ نترجمه إلى رفض لهذا الآخر الدّاخليّ، نترجمه إلى حصار مضروب عليه: المرأة، التي يمكن بكلّ يسر أن نشبّهها بالسّاحرة في العصر الأوروبّيّ الوسيط، فقد كان صيد السّاحرات يشتدّ كلّما ألمّت أزمة أو استفحل وباء.

نفي التّفرقة بين الوظائف، نفي الثّالث، نفي الفرد في المرأة... كلّها سمات تجعل نقد النّظام الأبويّ ذا فاعليّة كبرى في بناء المجتمع الدّيمقراطيّ، كما تجعلنا لا نرى في المطالبة بالمساواة بين الرّجل والمرأة مجرّد دفاع عن مصالح فئة اجتماعيّة، بل مشروعا مجتمعيّا شاملا ومبدأ حاملا لطاقة تطوير اجتماعيّ وسياسيّ. وهناك صيغتان أساسيّتان لممارسة مبدإ المساواة: المساواة القانونيّة، أي مساواة كلّ المواطنين أمام القانون والمساواة السّياسيّة أي حقّ الجميع في المشاركة في صنع القوانين وتولّي الوظائف العامّة. وهاتان الصّيغتان للمساواة غير متوفّرتين في البلدان العربيّة رغم اختلاف منظوماتها القانونيّة والسّياسيّة ورغم التّفاوت فيما بينها في مجال حقوق الإنسان وحقوق الإنسان للمرأة.

1- انظر وصف الحادثة في البحث الأوّل، ص ص26-27 (تحت عنوان «الفتنة»).

ففيما يكون القانون درعا حاميا ضدّ ممارسات التّمييز في البلدان الدّيمقراطيّة، يكرّس القانون هذا التّمييز في البلدان العربيّة. أي أنّ النّساء والرّجال متساوون ـ مبدئيّا ـ أمام قانون لا يضمن المساواة بين الرّجال والنّساء. يظهر ذلك في القوانين العربيّة وفي موقف البلدان العربيّة من الاتّفاقيّة الدّوليّة المناهضة للتّمييز الجنسيّ والمذكورة آنفا.

لا شكّ أنّ اللاّمساواة تبسط ظلالها على التّشريعات العمّاليّة، فهي تظلّ تمييزيّة ولا تحمي المرأة العاملة بما فيه الكفاية (إجازة الولادة ، المنح العائليّة، التّمييز في سنّ التّقاعد والضّمان الاجتماعيّ...)، ولكنّ المجال الذي تبرز فيه اللاّمساواة بين المرأة والرّجل، ويتّسم فيه تطوّر التّشريعات بالبطء بل والتّراجع أحيانا هو مجال الأحوال الشّخصيّة، وقد نذهل عندما ندرك أنّ ما طالب به قاسم أمين منذ القرن التّاسع عشر لم يتحقّق جزء كبير منه إلى اليوم، ومطالبة الطّاهر الحدّاد بالمساواة في الإرث لم تتجسّد في تونس إلى اليوم، وكأنّ مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة كانت طفرة مفاجئة غريبة، لا يمكن أن يتكرّر مثلها اليوم، ولا يمكن أن تتطوّر. كأنّ الحداثة لم تخترق كتلة الأحوال الشّخصيّة، أو كأنّها أهمّ معقل من معاقل النّظام الأبويّ، أو كأنّها الضّمان الوحيد لعدم اضمحلال الأدوار الجندريّة التّقليديّة نهائيّا. وليس ذلك بالأمر الغريب، فالقوانين العربيّة تظلّ مهووسة بفكرة الشّرف القديمة، وفكرة ملكيّة الزّوج زوجته، وفكرة حفظ الأنساب الأبويّة، وحفظ الانتساب إلى جنسيّة الأب. الدّليل على ذلك أنّ أغلب هذه التّشريعات تضع المرأة تحت وصاية الأب والزّوج، ولا تمنع تعدّد الزّوجات وتجعل الطّلاق بيد الرّجل، رغم بعض التّعديلات الأخيرة الطّفيفة التي تفتح مجال «طلاق الخلع»، بحيث أنّ المرأة تتمكّن من الطّلاق في مقابل تعويض ماليّ (الأردن) أو في مقابل تخلّيها عن النّفقة الشّهريّة والمهر والمؤخّر (مصر)، وأغلب هذه التّشريعات تنصّ على طاعة الزّوجة لزوجها،

وتشترط موافقة الزّوج على عمل زوجته وعلى سفرها خارج البلد، ولا تمنح الجنسيّة لأبناء المتزوّجات من الأجانب، وتمنع زواج المسلمة من غير المسلم، وتمنع الإجهاض، ولا تمنع ختان البنات في البلدان التي تتواصل فيها العادة، وهي مصر والسّودان وموريتانيا. وتميّز أغلب التّشريعات العربيّة بين الرّجل والمرأة في جريمة الزّنا بحيث أنّ جريمة زنا الرّجل لا تثبت إلاّ إذا وقعت في منزل الزّوجيّة، في حين أنّ جريمة زنا المرأة تتحقّق إذا وقعت الجريمة في أيّ مكان، كما تخفّف عقوبة الزّوج الذي يقتل زوجته وعشيقها حال ضبطهما متلبّسين بالزّنا إلى عقوبة الجنحة ولا تخفّف عقوبة الزّوجة التي تقتل زوجها وعشيقته في نفس الظّروف، وتسقط عقوبة المغتصب والخاطف في حال زواجه من الضّحيّة.

اللاّمساواة السّياسيّة

القوانين المنظّمة للمجال العامّ هي نفسها قد تكون تمييزيّة. ففي المملكة العربيّة السّعوديّة والإمارات العربيّة المتّحدة، تحرم النّساء من حقّ التّرشّح والانتخاب. إلاّ أنّ البلدان العربيّة التي تمكّن المرأة من الحقّ في المشاركة لا تتوفّر فيها هذه المشاركة إلاّ على نحو ضئيل. فرغم ازدياد نسبة النّساء العاملات في البلدان العربيّة، وتضاعف نسب المتعلّمات، فإنّ مقياس تمكين المرأة المعتمد من قبل برنامج الأمم المتّحدة الإنمائي، وهو يقيس مشاركة المرأة في مختلف الأنشطة «باستخدام مؤشّرات متوسّط الدّخل للفرد، ونسبة النّساء في الوظائف المهنيّة، وحصّة النّساء في مقاعد البرلمان على التّوالي، «يكشف بوضوح أنّ البلدان العربيّة تعاني من نقص لافت للنّظر»، بحيث تأتي المنطقة العربيّة، رغم ثراء الكثير من بلدانها في المرتبة قبل الأخيرة بين مناطق العالم، ولم تقلّ عنها إلاّ إفريقيا جنوب الصّحراء (تقرير سنة 2002، ص26). نظام التّمييز هذا ينبني على آليّات قمع النّساء كما بيّنّاها في حديثنا عن

النّظام الأبويّ، إلاّ أن ما تتّسم به الوضعيّة في العالم العربيّ، وما يجعلها في الوقت نفسه مأساويّة هو أنّ هذا التّمييز يتمّ باسم الدّين أو «الشّريعة». لن نكرّر شعارات: الإسلام عدوّ المرأة، أو الإسلام كرّم المرأة، ولن نميّز، عبر آليّة النّمذجة الطّوباويّة التي لا تفيدنا في شيء بين عصر ذهبيّ كانت فيه المرأة تتمتّع بحقوقها وعصر فقدت فيه هذه، بل نقول بوضوح أنّ الإسلام أقرّ ولا شكّ بنوع من المساواة الرّوحيّة بين النّفوس عندما تمثل أمام خالقها. ولكنّ المجتمعات غير مكوّنة من نفوس وأرواح طائفة: إنّه مكوّن من أجساد مسبوكة في قوالب مراتب قانونيّة وطبقات اجتماعيّة. فرغم هذه المساواة أو بالأحرى «المؤاخاة» الرّوحيّة، كان الإسلام تدعيما للنّظام الأبويّ، شأنه في ذلك شأن الأديان السّماويّة الأخرى. ويمكن أن نقتصر على ذكر ثلاث معطيات قرآنيّة توضّح ما ذهبنا إليه:

- أفضليّة الرّجال على النّساء. فقد أقرّ القرآن بأفضليّة الرّجل على المرأة من خلال الآية: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (البقرة/228)، ومن خلال الآية: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه عليهنّ بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم» (النّساء/34).
- مبدأ القوامة. وقد أعلن عنه في نفس الآية 34 من سورة النّساء، وهو مبدأ رئاسة في المجال الخاصّ تمّ سحبها على المجال العامّ عن طريق اشتراط الذّكورة في الإمامة والولايات العامّة عموما. وارتبطت هذه الرّئاسة في المجال البيتيّ بواجب طاعة الزّوجة لزوجها، وحقّ الزّوج في تأديبها تأديبا متدرّجا يمكن أن يصل إلى الضّرب: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه، واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا» (سورة النّساء الآية 34).

▪ مؤسّسة الحجاب. وهي مؤسّسة تدعم تقسيم الفضاء إلى عامّ وخاصّ، وتؤدّي إلى حجب النّساء الحرائر في بيوتهنّ.

ليس المشكل كامنا في هذه المعطيات التي تحدّد صيغة العلاقات بين النّساء والرّجال، وفي هذه الصّيغ القديمة في حدّ ذاتها، بل في عجزنا المتواصل عن تنزيلها في التّاريخ، وهامشيّة محاولات تنسيبها واعتبارها غير صالحة لعصرنا. لم تكن المساواة بين النّساء والرّجال أمرا مطروحا على المجتمعات القديمة، ولم يكن بوسع القرآن أن يقفز على مقتضيات العصر الذي ظهر فيه. وهذا ما فهمه الطّاهر الحدّاد(ت 1935) خرّيج الجامعة الزّيتونيّة، عندما كتب منذ سنة 1930 منسّبا الأحكام التي نصّ عليها القرآن، داعيا إلى الانتباه إلى «مقاصد الشّريعة» الأخلاقيّة عوض تقديس الأحكام الفقهيّة التي تصلح لمجتمعات لم تعد موجودة. الإمكانيّة التي فرضت نفسها هي عكس التّنسيب والتّنزيل في التّاريخ: بناء نظام الشّريعة، وهي عبارة عن الفقه وقد طرحت منه الكثير من الأبواب واقتصر فيه على الأبواب التي تقنّن مجال الأحوال الشّخصيّة. لا تطبّق الشّريعة تقريبا وفي أغلب البلدان العربيّة إلاّ في مجال الأحوال الشّخصيّة، الشّريعة هي تقريبا الأحوال الشّخصيّة وقد أخضعت إلى الفقه، هي تقريبا الأحكام التي تكرّس دونيّة المرأة، والتي أصبحت غير قابلة للنّقاش لورود «نصوص صريحة» فيها.

نفي التّاريخ هو الذي يؤدي إلى وضعيّة نشخّصها كالتّالي: انفصام، ارتباك وخلط، إنتاج ثقافة التّمييز وأقنعة التّمييز الجديدة.

الانفصام

لا يعني الانفصام اللاّانسجام فحسب، بل يعني الانطواء على الذّات وفقدان العلاقة بالواقع. ومن مظاهر هذا الانفصام التّشبّث بالقوانين التّمييزيّة رغم عدم ملاءمتها لواقع المرأة العربيّة ولعالم اليوم، وعدم الانسجام الذي تتّسم به المنظومات العربيّة القانونيّة ذاتها، بما أنّ أغلب

الدّساتير العربيّة تعترف ضمنا أو صراحة بالمساواة بين الرّجل والمرأة، فتتناقض مع القوانين، ولا تكاد توجد محاكم دستوريّة مكلّفة بالنّظر في مدى دستوريّة القوانين. ويظهر هذا الانفصام في السياسة التي تتبعها الدّول العربيّة في المصادقة على الاتّفاقيّات الدّوليّة، فهي تتحفّظ على بنود أساسيّة فيها باسم «الخصوصيّة» الثّقافيّة، والتّقاليد الاجتماعيّة وحماية القوانين الدّاخليّة المستمدّة من الشّريعة الإسلاميّة. باسم اللاّمساواة نتحفّظ إذن على مبدإ المساواة. فإلى حدّ سنة 2002 صادقت 14 دولة عربيّة على «اتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة»، ولكن تحفّظت مصر والعراق على المادّة 2 التي تنصّ على ضرورة القضاء على كلّ تمييز ضدّ المرأة، وتحفّظت الكويت على الفقرة الأولى من المادّة 7 وهي تنصّ على المساواة في التّصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامّة، وتحفّظت مصر وتونس واليمن والكويت ولبنان على المادّة المتعلّقة بجنسيّة الأطفال، وتحفّظت تونس والأردن والمغرب على الفقرة 4 من المادّة 15 والتي تنصّ على حقوق متساوية فيما يتعلّق بحركة الأشخاص وحرّيّة اختيار محلّ السّكن والإقامة. وكانت المادّة 16 المتعلّقة بالحياة داخل الأسرة قاسما مشتركا في التّحفّظات العربيّة[1].

الخلط والارتباك

تتّسم الوضعيّة الرّاهنة أيضا بالخلط التّاريخيّ والمفاهيميّ وبالارتباك، وسنحاول تعديد بعض مظاهرهما:

- إنّ التّراث العربيّ، ككلّ تراث إنسانيّ يحمل في بعض طيّاته توقا إلى العدالة والحرّيّة. إلاّ أنّ بعض المفاهيم والمؤسّسات التي تجسّد هذا التّوق لم تظهر ولم تتبلور إلاّ في العصر الحديث. ولذلك فمن غير

1- خليفة ندى: «واقع تحفّظات البلدان العربيّة على تطبيق اتّفاقيّة التّمييز ضدّ المرأة»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد 7، 2000، ص ص83-96.

المجدي أن نبحث في منظومة الفقه القديمة عن حلول لقضايا لم تطرح إلاّ في هذا العصر، وأن نبحث فيها عن مفاهيم لم تكن مفكّرا فيها في أفق الأبستميه القديمة: قضيّة منح الجنسيّة أو عدم منحها للمرأة المتزوّجة من أجنبيّ، قضيّة المشاركة السّياسيّة للمرأة عبر الانتخاب والتّرشّح وهما أمران غائبان تماما في الفقه والفكر السّياسيّ العربيّ القديم، مفهوم المساواة والمواطنة... هذا البحث والعنت قد يؤدّيان إلى خلطات إيديولوجيّة عجيبة ومضحكة أحيانا، ويؤبّدان وضعيّة الذّات المهزوزة التي ما تنفكّ تردّد: أنا أملك كلّ شيء، أنا في غنى عن الآخرين، عوض أن تنطلق من النّقص لبناء نفسها من جديد وللمساهمة في إبداع أشكال حياة جديدة. وقد أصبح الكثير من مفكّرينا وفلاسفتنا يطالب بتجديد الفقه والحال أنّه منظومة بشريّة تنبني على مراتبيّة أعلاها الرّجل الحرّ تليه المرأة الحرّة، يليها العبد الذّكر تليه الأمة، إضافة إلى كونه يميّز في المنزلة بين المسلم وغير المسلم، ويميّز بين الذّكر المتحقّق الذّكورة والخنثى، ويميّز بين من يعرف أبوه ومن يعدّ لقيطا، ويميّز في تقلّد الولايات العامّة بين السّليم وذي العاهة... وهناك من يطالب بـ«فقه جديد» ولا يطالب بصفة واضحة بإحلال الدّين في مجال الحياة الشّخصيّة، وبفصل الدّين عن السّياسة واعتباره مكوّنا من مكوّنات حضارتنا لا مصدرا للتّشريع. كأنّ الخوف من التّكفير تحوّل إلى منهج في التّفكير وفي صياغة المشروع الحضاريّ.

◊ الانتباه إلى الخصوصيّة هو ممّا تمليه علينا الكونيّة غير التّجريديّة التي أصبح الفلاسفة المعاصرون والمفكّرون النّسويّون ينادون بها. والغاية من هذه الوجهة في النّظر، في مجال الدّراسات النّسائيّة، هي إدراك وضعيّة القمع الخاصّة التي تعيشها بعض النّساء عندما تتقاطع أنواع مختلفة من الجور في تحديد منزلتهنّ: فالمرأة السّوداء في أمريكا تعيش قمعا خاصّا بها باعتبارها سوداء إضافة إلى القمع الذي

تشترك فيه مع بقيّة النّساء، والمرأة «البدون» في البلدان العربيّة التي يوجد فيها هذا الصّنف من السّكّان لها وضعيّة مخصوصة بالنّسبة إلى بقيّة النّساء المنتميات إلى طبقات أخرى. إنّنا نستخدم مفهوم الخصوصيّة في اتّجاه مخالف لما يسير عليه الفكر المعاصر والممارسة السّياسيّة الحقوقيّة، فنحن نستعمله للحدّ من الحقوق، لا لإثرائها أو تطويرها. فلماذا لا ننطلق من وضعيّاتنا الخاصّة ومن موروثنا للمساهمة في تطوير حقوق الإنسان، وزيادة فتح أبواب الحرّيّة؟

◊ إنّنا نخلط بين التّمييز والتّمييز الإيجابيّ الذي يهدف إلى مساعدة المرأة ظرفيّا على اقتحام المجالات العامّة التي أقصيت منها، والذي يمكن أن نعتبره من باب «إنصاف» المرأة. نقرأ في الموقع المختصّ لـ«المركز المصريّ لحقوق النّساء»: «بل يمكننا القول أن تعدد الزوجات وفقا للضوابط الإسلامية ومن وجهة النظر الإسلامية هو تمييز إيجابى لصالح المرأة وذلك لأنه مباحا (كذا) فى حالات محددة فى ظل شروط محددة لحماية المرأة دون كفالة نفس الحماية للرّجل إذا تغيّر الحال. وهذه الشّروط هي: مرض الزّوجة مرض (كذا) يمنعها من استمرار العلاقة الزّوجيّة، أو عقم الزّوجة».

◊ لا وجود لمساواة دون فكرة كونيّة. ويبدو لنا أنّ تفكيرنا النّسويّ كان مرتبكا أحيانا لأنّه لم يصُغ بصفة واضحة أساسا كونيّا إنسانيّا للمطالبة بالمساواة بين المرأة والرّجل، وظلّ متراوحا بين الكونيّة والخصوصيّة النّسويّة (أقصد: النّسويّة الاختلافيّة différencialisme التي تلحّ على الفوارق بين الرّجل والمرأة) أو الثّقافيّة (أقصد: النّسبويّة الثّقافيّة التي تجوهر الفوارق بين الثّقافات المختلفة). لقد هاجمت أهمّ النّسويّات العربيّات التّحليل النّفسيّ، وفضّلن الغزالي على فرويد، ولم ينتبهن إلى الأساس الكونيّ الذي تنبني عليه المعرفة

التّحليلنفسيّة، والمفاهيم الهامّة التي توفّرها لنفي كلّ تقوقع داخل الخصوصيّة الجنسيّة والثّقافيّة، وكلّ اختزال للإنسان فيما هو بيولوجيّ، أقصد خاصّة مفهوم الازدواجيّة النّفسيّة ومبدأ عدم التّطابق بين البيولوجيّ والنّفسيّ.

ثقافة التّمييز

لا تواجه المطالبة بالمساواة القوانين والممارسات التّمييزيّة فحسب، بل تواجه ثقافة تمييزيّة تنتجها مجتمعاتنا منذ نشأة الحركات السّلفيّة في النّصف الأوّل من القرن الماضي. ورغم وجود تيّارات ومراحل مختلفة داخل هذه الثّقافة، فيمكن أن نحدّد ملامحها كالتّالي:

- إنّها باسم الدّين تدعو إلى عودة النّساء إلى القيام بأدوارهنّ النّمطيّة التّقليديّة: فعندما أسّس حسن البنّا جماعة «الإخوان المسلمين» سنة 1928 وشنّ هجوما على حركة تحرير المرأة، أعلنّ أنّ: «مهمّة المرأة زوجها وأولادها... أمّا ما يريد دعاة التّفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة، فنردّ عليهم بأنّ الرّجال وهم أكمل عقلا من النّساء لم يحسنوا أداء هذا الحقّ، فكيف بالنّساء، وهنّ ناقصات عقل ودين»[1]. وتجد إلى اليوم دعاة يهاجمون النّساء العاملات ويتّهمونهنّ بالتّسبّب في البطالة وتشريد الأطفال وتخريب الأسر، ويطالبون بأن تختصّ النّساء بأنواع معيّنة من الأعمال كطبّ النّساء والتّمريض والتّدريس والخياطة والغزل.
- إنّها تجوهر الفوارق بين الرّجل والمرأة وتلغي الثّقافة والتّاريخ إلى حدّ تشبيه ثنائيّة رجل/امرأة بالثّنائيّة الزّمنيّة الطّبيعيّة: ليل/نهار، وتستخدم هذه الجوهرة لغاية سياسيّة هي اعتبار عمل المرأة خارج البيت أمرا

1- البنّا حسن: حديث الثّلاثاء، سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، ص370.

مخالفا لنظام الكون[1].

○لم يعد بالإمكان بناء أيّ فكر سياسيّ أو ممارسة سياسيّة على أساس اللاّمساواة الصّريحة، ولذلك يميل السّلفيّون الجدد إلى الصّمت عن أفضليّة الرّجل على المرأة، وإلى تعويضها بالاختلاف. إلاّ أنّهم يملؤون هذا الاختلاف بمحتويات إيديولوجيّتهم الجندريّة التي تضع أقنعة ماهويّة جديدة لبنى ذكوريّة قديمة. فأفضليّة الرّجل لم يعد بالإمكان استمدادها من مبادئ دينيّة فحسب، بل أصبحت البيولوجيا العلميّة أو شبه العلميّة وما تذكره عن الفروق بين الجنسين المعين الأوّل لإيجاد مبرّرات التّمييز بين النّوعين. من هذه المبرّرات ثنائيّة السّلبيّ والإيجابيّ التي يلحّ عليها الأصوليّون في فتاواهم، والتي كان رشيد رضا سبّاقا إليها لتبرير تعدّد الزّوجات، فهو يرى أنّ الرّجل «أكثر طلبا للأنثى... فإذا لم يبح للرّجل التّزوّج بأكثر من امرأة واحدة، كان نصف عمر الرّجال الطّبيعيّ معطّلا من النّسل الذي هو مقصود الزّواج»[2]. ويغيب مبدأ القوامة من تبرير السّلفيّين الجدد لحرمان المرأة من الانتخاب والتّرشّح، دون أن تغيب تبعاته السّياسيّة، لأنّه يعوّض باعتبارات عن طبيعة المرأة والرّجل واستعدادهم «الفطريّ»: ففي سنة 1985 أصدرت لجنة دينيّة كويتيّة فتوى شرعيّة يقول فيها رئيس لجنة الفتوى: «طبيعة عمليّة الانتخاب تناسب ما عليه الرّجال من قدرة وخبرة واستعداد فطريّ، ذلك أنّها إسهام في عمليّة التّولية للأمور العامّة واختيار من تناط بهم، ومزاولة ذلك تتطلّب خبرة ومخالطة ومعرفة تامّة بمن يعهد إليهم بهذه الأعباء الثّقيلة والمسؤوليّات الجسام. والرّجال أقدر على ذلك وأولى بالنّهوض بهذه

1- هذا ما يفعله الشّعراوي في فتاواه (ج2، ص203) وقد تقدّم التّعليق على الاختلافيّة الماهويّة لدى الأصوليّين في البحث الأوّل.

2- رشيد رضا محمّد: **تفسير القرآن الحكيم الشّهير بتفسير المنار**. دار المعرفة، بيروت 251/4.

المسؤوليّة، ومن ثمّ فهم المنوط بهم تحمّل المسؤوليّة وتحميلها أهلها»[1]. هذه الثّقافة التّمييزيّة السّلفيّة أو السّلفيّة الجديدة هي الرّائجة اليوم، يروّجها المفتون الشّعبيّون وممثّلو الهيئات الدّينيّة الرّسميّة الكبرى سيّان، وتكتسح وسائل الإعلام والاتّصال، وتفتح لها أبوابها الفضائيّات العربيّة الأكثر شعبيّة، والأكثر توفيرا لأفيونات المجتمعات العربيّة. ويجب على المؤمن اليوم أن يقفز على النّيران حتّى يوفّق بين مفهوم المساواة والكلام الذي يردّده شيوخ الفضائيّات عن سرمديّة الشّريعة وأحكامها «الصّالحة لكلّ زمان ومكان».

1- لطيف شكري: **الإسلاميّون والمرأة: مشروع الاضطهاد**. بيرم للنّشر، تونس 1988، ط2، ص103.

ثقافة العنف ضدّ النّساء

في كلّ أنحاء العالم وفي كلّ لحظة، هناك نساء يغتصبن ويضربن وتسترقّ أجسادهنّ نتيجة الاتّجار بها، وهناك نساء يتعرّضن إلى الملاحقة والشّتيمة والإهانة ويعيّرن في الطّرقات العامّة، أو يعيّرهنّ الأقارب بأنّهنّ عاهرات... فالعنف الجسميّ والنّفسيّ والجنسيّ ضدّ المرأة منتشر في كلّ أنحاء العالم، تستوي في ذلك البلدان المتقدّمة والبلدان النّامية. ولكنّ ما تختلف فيه المجتمعات والحكومات هو:

- مدى اعترافها وتوعيتها بالظّاهرة ومدى فكّها جدار الصّمت حولها؛
- مدى إنشائها للسّياسات والممارسات ومدى سنّها للقوانين التي تحمي النّساء من العنف أو تنتصف للنّساء المعنّفات وتقاضي معنّفيهنّ؛
- مدى إيجادها للهياكل التي تؤطّر ضحايا العنف، وتعيد إليهم القدرة على الكلام والتّفكير، وتعيد تأهيلهم وتجبر خسائرهم.

ونقصد بثقافة العنف ضدّ النّساء كلّ الممارسات الفعليّة والخطابيّة، وكلّ القيم والصّور والرّموز التي تفضي إلى العنف ضدّ النّساء، أو تشجّع عليه أو تفضي إلى استبطان العنف والدّفاع عنه من قبل النّساء أنفسهنّ، أو تفضي إلى تشجيع ضحاياه على الصّمت عنه وعدم اللّجوء إلى سلطة القانون لفرض العقاب على المعتدي. فثقافة العنف ضدّ النّساء هي التي تجعل النّاس يعتقدون أنّ العنف ليس عنفا، وهي التي تسمّي العنف بأسماء أخرى هي حماية المرأة، أو تهذيبها، أو الدّفاع عن الشّرف والعرض والخصوصيّات الثّقافيّة... فثقافة العنف هي التي تجعل النّساء والرّجال لا يعتبرون العنف عنفا، وهي التي تنتج احتقارا منظّما للمرأة ولجسدها، وحدّا لحرّيّتها وطموحاتها.

فالمجتمعات تختلف في مدى مواجهتها للعنف، ولكنّها تختلف أيضا في نقطة أساسيّة هي مدى إدانتها للعنف أو تبريرها إيّاه باسم مبادئ رمزيّة مستمدّة من الدّين أو من العادات والتّقاليد، كما تختلف في الأشكال الثّقافيّة التي يتّخذها هذا العنف. فالعنف يشتدّ عندما يمارس باسم مبدأ رمزيّ يعتبر أسمى من ممارس العنف ومن ضحيّته معا، وعندما يفرض نفسه على الجميع. هناك عنف تلقائيّ يمارسه المعتدي لأنّه يستسلم إلى الغضب أو يلبّي حاجته الجنسيّة أو يعتبر نفسه في وضعيّة تمكّنه من استعمال القوّة الجسديّة لردّ الفعل، وهناك عنف ثقافيّ يمارس باسم مبدإ ما، وله مبرّراته الآتية من عمق التّاريخ. هناك فارق مثلا بين الاغتصاب وبين تشويه الأعضاء الجنسيّة للمرأة الذي يسمّى «ختان البنات» أو «الخفاض»، وهي عادة مستمرّة إلى اليوم في الكثير من أقطار العالم الإسلاميّ، وفي بعض البلدان العربيّة. فالمغتصب يرتكب جريمة عمياء ربّما اعتذر عنها إذا عاد إليه وعيه، أمّا المرأة الخاتنة أو «المطهّرة»، فهي لا تعدو أن تكون طرفا فاعلا في ثقافة تعتبر أنّ قطع جزء أو أجزاء من أعضاء المرأة الجنسيّة أمر ضروريّ لـ«تعديل الشّهوة»، وتظنّ أنّ هذا القطع من تعاليم الإسلام الضّروريّة. طبعا ليس الختان أكثر خطورة من الاغتصاب الذي تميل المجموعة الدّوليّة اليوم إلى اعتباره جريمة ضدّ الإنسانيّة[1]، وليس أقلّ تسبّبا في الألم المستمرّ الطّويل الذي يعبّر عنه بـ«المعاناة» في الإعلان العالميّ للقضاء على العنف ضدّ المرأة (الذي تمّ تبنّيه سنة 1993)، ولكنّ المغتصب يمكن أن يعاقب كفرد، أمّا الفتاة المختونة التي ستجرّ وراءها آلام جرحها الرّمزيّ طيلة حياتها فلا أحد ينتصف لها في ظلّ أنظمة لا تجرّم فعل الختان ولا تمنعه أو لا تنجح في منعه نتيجة مجموعات

1- هذا ما يقرّره النّظام الأساسيّ للمحكمة الجنائيّة الدّوليّة المعتمد في روما والذي اكتمل سنة 1998. انظر: **مصائرنا بأيدينا، فلنضع حدّا للعنف ضدّ المرأة**: تقرير منظّمة العفو الدّوليّة، 2004، ص70.

الضّغط المحافظة. بل ربّما أعادت المختون إنتاج هذا العنف وأخضعت ابنتها إليه، ظنّا منها أن لا مفرّ من الختان باعتباره جرحا رمزيّا، أو استسلاما منها إلى داعي التّكرار الذي يبيّن التّحليل النّفسيّ مدى فاعليّته في الذّوات البشريّة، بحيث أنّ المرأة التي تعرّضت إلى ألم الختان وصدمته تتحوّل إلى فاعل يكرّر ما فُعل به، وما فعل به دون أن يدري بالضّبط ما السّبب وما النّتيجة.

هذا العنف الثّقافيّ، هذا العنف الذي يتمّ باسم مبدإ رمزيّ، والذي تروّج له ثقافة العنف هو الذي نجد له صدى في المادّة الرّابعة من «الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة»، وهي تنصّ على ما يلي: «على الدول إدانة العنف ضد المرأة ولا يجوز الاستشهاد بأي عادات أو تقاليد دينية لتجنب التزاماتها فيما يتعلق بالقضاء على العنف. وعلى الدول اتباع سياسة القضاء على العنف ضد المرأة مستعملة بذلك كل الطرق والوسائل المناسبة وبدون أي تأخير...».

تتوقّع هذه المادّة العنف الذي يتمّ باسم مبدإ رمزيّ ما، وتدرك عنف هذا العنف ورسوخه، ولذلك فإنّها تؤسّس مبدأ عدم إمكان التّحفّظ على إدانة العنف ضدّ المرأة، ولكنّ مبدأ عدم التّحفّظ هذا، تتحفّظ عليه بعض الدّول العربيّة والإسلاميّة. وأذكر لكم هذه الواقعة التي جاءت في تقرير منظّمة العفو الدّوليّة لسنة 2004: «في دورة «اللّجنة المعنيّة بوضع المرأة» التّابعة للأمم المتّحدة، التي عقدت في مارس/آذار 2003 (الدّورة السّابعة والأربعون)، لم يتمكّن مندوبو الحكومات لأوّل مرّة من الوصول إلى الإجماع على «النّتائج المتّفق عليها» لهذا التّجمّع الحكوميّ. وكانت المسألة التي عرقلت الوصول إلى هذا الإجماع هي الخلاف على الصّيغة المستخدمة في التّعبير عن التزام الهيئات الحكوميّة الدّوليّة بوضع نهاية للعنف ضدّ المرأة. ووصف أحد المراقبين الاجتماع قائلا: قبل نصف ساعة فقط من انتهاء الدّورة التي استمرّت 15 يوما وقف ممثّل إيران، يؤيّده مندوبا مصر والسّودان، ليسجّل اعتراض حكومته

على الفقرة (صفر) التي تنصّ على أنّه ينبغي للدّول أن تدين العنف ضدّ المرأة وأن لا تتذرّع بأيّ عرف أو تقليد أو اعتبارات دينيّة للتّنصّل من التزامها بالقضاء عليه»[1].

هذا التّحفّظ على إدانة العنف ضدّ المرأة انفردت به إذن بعض الدّول الإسلاميّة والعربيّة، غيرة منها على الأعراف والتّقاليد والاعتبارات الدّينيّة التي تعدّ «ثوابت» و«خصوصيّات» حتّى وإن كانت تبرّر أقسى مظاهر العنف ضدّ النّساء. فهل سيكون العرب والمسلمون، بحبّهم للعنف ورفضهم إدانته، هل سيكونون همج العالم في القرن الحادي والعشرين؟ أيّ خصوصيّات ثقافيّة يمكن أن نتمسّك بها إذا كانت هذه الخصوصيّات تشدّنا إلى الظّلم والقسوة وتحول دون إسهامنا في الحركة الإنسانيّة نحو المزيد من المساواة، والمزيد من العدالة، والمزيد من الحرّيّة؟

هذا العنف الثّقافيّ هو من باب العنف «الرّمزيّ» الهادئ اللامرئيّ اللامحسوس حتّى بالنّسبة إلى ضحاياه، ويتمثّل في أن تشترك الضّحيّة وجلاّدها في نفس التّصوّرات عن العالم ونفس المقولات التّصنيفيّة، وأن يعتبرا معا بنى الهيمنة من المسلّمات والثّوابت كما يقول بورديو. أشدّ أنواع العنف ضدّ المرأة العنف الثّقافيّ المقنّن العتيق الذي تعود ممارساته إلى مئات السّنين إن لم نقل آلافها. أشدّ أنواع العنف الثّقافيّ هو ذلك العنف الرّمزيّ الذي يبدو بديهيّا ويفرض نفسه على الضّحيّة والجلاّد والقاضي، ولا يكاد يحمل مبرّرات له، ويقول عن نفسه إنّه ليس عنفا.

كيف ننتبه إلى ثقافة العنف ضدّ النّساء وكيف نواجهها، ونحن نبني المساواة ونبني ثقافة المساواة؟

1- الرّبط بين العنف والتّمييز. فهناك ترابط وثيق بين ممارسة العنف من قبل صاحب العضلات الأقوى، والنّظام الذي يضمن استمرار قوّة

1- مصائرنا بأيدينا، ص ص36-37.

صاحب العضلات الأقوى، حتّى وإن كانت عضلاته غير قويّة في الواقع. هذا النّظام هو نظام التّمييز ضدّ النّساء.

إنّ كلّ عنف ضدّ المرأة يتضمّن بالضّرورة تمييزا، وهذا ما تدلّ عليه عبارة «على أساس الجنس» الواردة في تعريف العنف بالإعلان العالميّ المذكور، فالعنف ضدّ المرأة هو «أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس ينجم عنه أو يحتمل أن ينجم عنه أذى أو معاناة بدنية أو جنسية أو نفسية للمرأة بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية سواء أوقع ذلك في الحياة العامة أم الخاصة».

فالمرأة تستهدف بالعنف باعتبارها أنثى لا باعتبارها إنسانا أو مواطنة أو غير ذلك. يتمّ تعنيف المرأة على أساس أنّها كائن من نوع خاصّ، أو كائن مؤذ أو مصدر فتنة للرّجل، وهناك شتيمة شائعة تكون موضوع عنف لفظيّ أو تكون مصاحبة للعنف الجسديّ تدلّ على هذا، وتتمثّل في نعت المرأة بأنّها مومس تبيع جسدها. بل إنّ الشّتائم الموجّهة للرّجال هي نفسها تحمل نفس التّمييز ضدّ النّساء، فالرّجل في مجتمعاتنا يشتم بأنّه «مخنّث» ونسوانيّ ومأبون...

فالصّلة أساسيّة بين العنف والتّمييز، بين قوّة العضلات وقوّة النّظام الرّمزيّ الفحوليّ الذي يضمن قوّة صاحب العضلات، ولها وجوه تراكب وتراتب نجملها في ما يلي:

- أفعال العنف ضدّ المرأة تتضمّن تمييزا واحتقارا للمرأة.
- التّمييز يؤدّي إلى العنف، ففي مبدأ طاعة الزّوجة زوجها الذي تنصّ عليه الكثير من القوانين العربيّة، ما يسوّغ العنف الزّوجيّ ويزيد في تأجيجه، وفي تخفيف العقاب على مرتكب «جريمة الشّرف» ما يبرّر للعنف القاتل المسلّط على الفتيات والنّساء ويشجّع على ارتكابه. ولئن كانت مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة عوّضت، ولحسن حظّ التّونسيّات، مبدأ الطّاعة بـ«حسن المعاشرة»، فإنّ مبدأ «الأب هو رئيس العائلة» الذي تنصّ عليه، يبقي على التّمييز، ويحيل إلى أو يذكّر

بالقوامة والطّاعة والتّأديب، وكوكبة الصّيغ العلائقيّة المراتبيّة التي ترتبط بالرّئاسة، برئاسة الرّجل للأسرة.

- العنف يدعم التّمييز، عندما يلجأ إليه صاحب العضلات الأقوى لفرض النّظام الذي يضمن سلطته..

فالتّمييز ذاته عنف يتمّ باسم مبادئ رمزيّة أيضا، وهو عنف بنيويّ لا ينبع من أفراد بل من بنى اجتماعيّة وقانونيّة تتبنّاها الأفراد والمجموعات، وهو عنف هادئ يعمل في صمت، ولكنّه يعمل باستمرار، فهو كالطّاحونة التي تسحق الأفراد وتحدّ من مجال توقها وآفاق حرّيّتها. فالعنف ضدّ النّساء، وخلافا لبعض التّعريفات المعتمدة لدى بعض النّاشطين، ليس فقط فعلا لااجتماعيّا منافيا للأخلاق السّائدة، بل قد يكون فعلا مغرقا في الاجتماعيّة وفي الانسجام مع الأخلاق السّائدة.

فعدم المساواة في الإرث عنف بنيويّ، وهو عنف أساسيّ ينفي مبدأ المساواة، ويشيع من حوله الإحساس العامّ بأنّ المرأة دون الرّجل، أو بأنّها تساوي نصف رجل بما أنها ترث نصف ما يرثه. إنّه عنف لا يعدّ اعتداء على الأخلاق السّائدة، وقد يعتبره البعض مسألة جزئيّة لا تأثير لها في الواقع العمليّ، ومع ذلك فإنّ لعدم المساواة تأثيرات سلبيّة لاواعية، تجعل النّساء والرّجال يعيشون عصرهم الحديث وهم منشدّون إلى أنماط علائقيّة تمييزيّة عتيقة، لم يعد من مبرّر لها سوى آيات قرآنيّة تمّ تشييئها على نحو لاعقلانيّ وتمّ عزلها عن سياقها التّاريخيّ الاجتماعيّ.

2- تفعيل مفهوم الكرامة والانتباه إلى أهمّيّته في العلاقات بين النّساء والرّجال في بناء المساواة:

في كلّ حالة عنف ضدّ المرأة هناك عنف أساسيّ يقوم على إنكار حقّ المرأة في أن تكون لها حقوق. ولكنّ العنف ليس قائما فحسب على إنكار ضمنيّ أو معلن لمبدإ المساواة بين الرّجال والنّساء، إنّه قائم أيضا على إنكار لمبدإ الكرامة. فما الكرامة؟

الكرامة قاعدة أخلاقيّة وفلسفيّة لحقوق الإنسان الأساسيّة، غائمة

وغير قابلة للتّرجمة القانونيّة المحدّدة، ولكنّها اساسيّة، ويرد ذكرها، دون تعريف، في الفصل الأوّل من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان لسنة 1948: «يولد جميع النّاس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء».

ومفهوم الكرامة قديم قدم الفلسفة اليونانيّة، وله صياغات خاصّة في الأديان، ولكنّه جديد من حيث كونيّته، ومن حيث اعتبار الكرامة صفة تتوفّر في كلّ النّاس، لا نثبتها بل نقرّرها. هذه الصّياغة الكونيّة الجديدة تعني أنّ لكلّ ذات بشريّة قيمة في حدّ ذاتها، وبقطع النّظر عن المحدّدات الاجتماعيّة والدّينيّة والعرقيّة. ولا بدّ أن نستفيد من الصّياغة الكانطيّة لمبدإ الكرامة لنقول إنّها تعني على وجه التّحديد أنّ من حقّ كلّ شخص أن يعامل في علاقاته بالأشخاص الآخرين أو بالدّولة على أساس أنّه غاية لا وسيلة، وعلى أنّه أغلى من كلّ شيء، وأنّ له قيمة قصوى.

وما يدعو إلى احترام الإنسان هو العقل والوجدان الذي قد يعني بالأساس شعوره بوجود الآخرين وميله إلى رحمتهم، وبناءه لعلاقات معياريّة، وقدرته على تسيير حياته حسب مبادئ، وتوقه إلى القيم المطلقة وإلى مصير يتجاوز الزّمن.

ومفهوم الكرامة هو الذي يجعلنا لا نقدّم تصوّرا للعنف يحصره في التّعدّي على حرمة الجسد فحسب، وهو الذي يجعلنا لا ندين الاغتصاب فحسب، بل ندين التّحرّش الجنسيّ أيضا. فالمتحرّش بالمرأة لا يؤذي جسدها، بل يؤذي «معيش جسدها»، لا يعتدي على الجسد-الموضوع بل يعتدي على الجسد-الذّات. وهو يخلّ بكرامتها لأنّه لا يبالي برغبتها وبعدم رغبتها، فيعتبرها وسيلة لتحقيق رغبته.

ومفهوم الكرامة في ارتباطه بالعقل وبالطّبيعة الأخلاقيّة للعلاقات بين النّاس، هو الذي يجعلنا نعي مدى المسّ بكرامة المرأة في شعارات نقرأها في كلّ مكان، أقول في كلّ مكان لأنّ وسائل الإعلام ووسائل الاتّصال الحديثة وحّدت بين كلّ أقطار العالم، ووحّدت خاصّة بين

الأقطار ذات اللّغة المشتركة، بحيث لا يمكن لأيّ دولة عربيّة مثلا أن تعتبر نفسها بمنأى عمّا يحصل في الدّول الأخرى. نجد إخلالا بالكرامة في شعارات من قبيل: «الحجاب حصانة ضدّ الزّنا والإباحيّة، فلا تكون المرأة إناء لكلّ والغ»[1] فمثل هذه الشّعارات تعتبر الرّجل كائنا عاجزا عن التّحكّم في غرائزه وتعتبر المرأة كائنا سلبيّا معرّضا إلى الاستهلاك، أو كائنا شيطانيّا متسبّبا في إثارة الغرائز، بحيث يجب اتّخاذ التّدابير اللاّزمة لإحكام حجبه، وإذا لم يحكم حجبه فإنّ «تبرّجه» يتسبّب في كلّ الكوارث. فخلافا لمقرّرات الثّقافات القديمة، والثّقافة العربيّة الإسلاميّة الرّائجة اليوم، ليست المرأة أقلّ عقلا من الرّجل ولا الرّجل أقلّ جسدانيّة من المرأة، واحترام الذّات البشريّة يقتضي منّا افتراض تحمّل النّاس مسؤوليّة رغباتهم، وافتراض قدرتهم على الاختيار ووضع الحدود لرغباتهم ورغبات الآخرين دون حاجة إلى الحواجز المادّيّة المفتعلة. إنّ عقدة الإخصاء كما يبيّنها التّحليل النّفسيّ، والتي تتوّج الأوديب، كفيلة وحدها بجعل الإنسان يحدّ من متعته ويستبطن القانون إلى حدّ ما، وتكون ذاته عصابيّة على نحو عاديّ كاف، فلا نحتاج إلى زيادة الإخصاء المستبطن بإخصاء يستهدف واقع الأجساد، فيمثّل بها عبر تشويه الأعضاء الجنسيّة أو يمثّل بها عبر سجنها وتقييد حركتها بفرض النّقاب أو الخمار أو الجلباب.

فقيمة الكرامة باعتبارها احتراما لمعيش الجسد هي التي تجعلنا نعي العنف في فرض لباس تقليديّ على المرأة يغطّي كامل وجهها، فيجعلها كتلة جسديّة لا تكاد ترى ولا تكاد تعرف وترى، وتجعلنا نطالب بحقّ كلّ امرأة في أن يكون لها وجه تظهر به في الفضاء العموميّ وتعرف به، بحيث يكون النّقاب بمثابة المعاملة المهينة واللاّإنسانيّة. وقيمة الكرامة هي التي تجعلنا نحجم عن اعتبار المرأة وسيلة للإنجاب وحفظ النّسل والأسرة، ونحجم تبعا لذلك عن احتقار فئات النّساء اللاّتي لا يقمن

1- مقال «فوائد الحجاب» في موقع: www. Almydan. com.

بهذا الدّور أو اللاّتي انقطع قيامهنّ به، أقصد: المرأة التي لا تنجب، والمرأة التي اختارت العزوبة، والمرأة العانس، والمرأة المطلّقة، والمرأة الأرملة، والمرأة التي تجاوزت مرحلة الإنجاب... وعن نعت المرأة واختزالها في صفة من هذه الصنّفة: «هجّالة» (عبارة مستعملة في العاميّة التّونسيّة وتعني المرأة التي أصبحت بلا زوج)، مطلّقة، عاقر، عجوز...

3- الانتباه إلى البؤر المولّدة للعنف الثّقافيّ ولخطاب العنف ضدّ المرأة:

نكتفي بالإشارة إلى البنى الثّقافيّة التي تنتج هذا العنف وتنتج الخطاب الذي يبرّره وهي إجمالا:

- الصّيغ العلائقيّة العتيقة التي تجعل جسد المرأة ملكا للزّوج أو للأسرة، وهي صيغ مترسّبة من البنى المجتمعيّة التي كانت فيها المرأة موضوع تبادل بين الرّجال لا ذاتا داخل عمليّات التّبادل الاجتماعيّ، وهي صيغة تقاوم الزّمن وتبقى راسخة في العقليّات وإن فقدت القوانين التي تحيّنها. تؤدّي هذه الصّيغة إلى تكريس تصوّرات عتيقة للشّرف، تربطه بالحياة الجنسيّة وتقصره عليها، وتجعل جسد المرأة مجال رأسمال رمزيّ للرّجل، بحيث أنّ شرفه لا يتلوّث بما يعقده هو من علاقات، بل يتلوّث بعلاقات قريباته الحقيقيّة أو المتخيّلة برجال آخرين. كما تعيد بعض القوانين العربيّة إنتاج هذه الصّيغ، فتدين المرأة التي تخلّ بقواعد التّبادل القديمة، وتخلّ بمبدإ عدم البرّانيّة البدائيّ endogamie فتختار قرينا خارج الدّائرة القريبة المعهودة، أي تتزوّج بأجنبيّ فتعاقبها الدّولة بحرمان أبنائها من جنسيّتها، أو حرمان زوجها من جنسيّتها.
- الصّيغ العلائقيّة الأبويّة التي تفرض مراتبيّة داخل الأسرة، وتفرض واجب الطّاعة على المرأة وتمنح حقّ التّأديب للرّجل في المجال البيتيّ، سواء كان الرّجل أبا أو أخا أو زوجا. وهذا ما يفسّر رضوخ الكثير من النّساء إلى العنف الزّوجيّ، وميل الأنظمة القانونيّة إلى عدم إنصافهنّ، على اعتبار أنّ الأسرة مجال خاص، وأنّ المرأة التي لا تطيع زوجها ناشز متملّصة من واجباتها الزّوجيّة.

- الخلط المتواصل في العالم العربيّ بين سجلّين مختلفين هما سجلّ الدّين الذي يجب أن نعمل على تحويله إلى تجربة روحيّة عموديّة تربط بين المخلوق والخالق وسجلّ المواطنة باعتبارها انتماء للدّولة ومشاركة في الحياة السّياسيّة للجميع على قدم المساواة. ومن نتائج هذا الخلط التّمسك بالقوانين التّمييزيّة في مجال الأحوال الشّخصيّة خاصّة، ومن نتائجه أيضا تهميش فئات من النّساء منهنّ الزّوجات الأجنبيّات غير المسلمات، والمتزوّجات المسلمات من رجال غير مسلمين، فلا يعترف بزواجهنّ، أو يكره شركاؤهنّ على اعتناق الإسلام...
- وجود خطاب ثقافويّ دينيّ رائج يكرّس العنف ضدّ المرأة، ووجود هيئات وأفراد يديرون المقدّس في العالم العربيّ وينتجون فضاء موازيا للقضاء المدنيّ، متناقضا معه أو مستغلاّ لفراغاته. يستغلّ هؤلاء المديرون للمقدّس سلطتهم المعنويّة وقدرتهم على التّأثير في القطاعات العريضة من النّاس في جميع أنحاء العالم العربيّ بما في ذلك تونس للقيام بما يلي:

- ينتجون إيديولوجيا جنسيّة تعتبر الفوارق بين الرّجال والنّساء طبيعيّة فطريّة، وتعتبر تحرّر المرأة من الأدوار النّمطيّة خروجا على النّظام الإلهيّ، أو رخصة للمرأة، عليها أن تمارسها في حدود.
- يشيّؤون القرآن ويختزلون رسالته الأخلاقيّة في مجموعة من الأحكام، ويرفضون دعوات الفصل بين مجال العبادات والمعاملات التي يجب أن تخضع إلى سنّة التّطوّر والتّحوّل، ويرفضون دعوات إعادة التّفكير في علاقتنا اليوم بالنّصوص المقدّسة.
- يتشدّدون في الأحكام الخاصّة بالمرأة أكثر من الفقهاء القدامى أنفسهم، فيحيون مظاهر العنف التي تقوم عليها المجتمعات الإسلاميّة القديمة، ويضفون طابع القداسة على العادات التي لم يرد ذكرها في القرآن، والخفاض أحسن مثال عليها. كما يحرّمون موانع الحمل والحقوق الإنجابيّة للمرأة والكثير ممّا لم يرد فيه حكم في القرآن.

ومن مظاهر هذا التّشدّد ما له علاقة مباشرة بالعنف الدّموي داخل

الأسرة، فبعض هؤلاء المفتين يبرّر ضرب الزّوج زوجته استنادا إلى الآية القرآنيّة «واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا» (النّساء 34). ففيما يذهب بعض المجتهدين المعاصرين إلى أنّ الآية جاءت للحدّ من ضرب الزّوجة وتقنينه، وإلى أنّ هذا الضّرب رخصة لها علاقة بالمجتمع الذي ظهرت فيه الدّعوة الإسلاميّة ولا داعي إليها في عصرنا[1]، يذهب بعض رافضي الاجتهاد المعاصرين الذين يتميّزون بشعبيّة كبيرة، وفي كتاب نجده يباع بالمكتبات التّونسيّة، إلى اعتبار هذا الضّرب قاعدة من القواعد التي تنظّم عمليّة تأديب الزّوجة. إلاّ أنّه يشعر مع ذلك بالحرج، نتيجة صعوبة إقناع الجميع بجواز هذا العنف الجسديّ، فيشرّع لأمر غريب لم نجد له أيّ صدى لدى المفسّرين القدامى لهذه الآية، وهو «الضّرب المشوب بالحنان»: «والمرأة عندما تجد الضّرب مشوبا بحنان الضّارب فهي تطيع من نفسها»[2].

«حنان الضّارب» زوجته يذكّرني برحمة القساة: بمن يقتل العصفورة، ثمّ يقتل فراخها رأفة بهم، وخوفا عليهم من عذاب اليتم. فرحمة القساة تظلّ قاسية كما قيل.

- ولا يكتفي هؤلاء المديرون للمقدّس بإنتاج الخطابات المبرّرة للعنف والتّمييز، بل ينصّبون أنفسهم سلطات تراقب الخطابات الأخرى

1- يقول الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور في **تفسير التّحرير والتّنوير**، ج3، 41، تونس، دار سحنون للنّشر والتّوزيع: «وجعلوا الإذن بالموعظة والهجر والضّرب مرتّبا على هذا العصيان، واحتجّوا بما ورد عن بعض الصّحابة أنّهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة. وعندي أنّ تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنّها قد روعي فيها عرف بعض الطّبقات من النّاس، أو بعض القبائل، فإنّ النّاس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعدّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعدّه النّساء أيضا اعتداء...».

2- شعراوي محمّد متولّي الشّيخ: **100 سؤال وجواب للمرأة المسلمة**، مكتبة التّراث الإسلاميّ، ص82.

المغايرة للحدّ من فاعليّتها وإقصائها، وتستخدم لذلك آليّة التّكفير المعهودة. فهناك على سبيل المثال فتوى صادرة من هيئة دينيّة رسميّة بإحدى الدّول العربيّة المؤثّرة تعتبر القول بالمساواة بين النّساء والرّجال «كفرا صريحا»[1]، وهناك فتوى أخرى تكفّر المنظّمات التي تدعو إلى إلغاء عادة الختان[2].

ثقافة العنف ضدّ المرأة تستند إذن إلى عنف التّكفير والتّأثيم.

أقسى أنواع العنف ضدّ المرأة العنف الثّقافيّ، وأقسى أنواع العنف الثّقافيّ ذاك الذي يضطلع به أشخاص يتكلّمون باسم اللّه الرّحمن الرّحيم ليشيعوا دعوات القسوة، وليكفّروا دعاة المساواة والحرّيّة، أو ليبثّوا في أحسن الأحوال دعوات الرّحمة القاسية كما في الفتوى الدّاعية إلى ضرب الزّوجة ضربا «مشوبا بالحنان»، أو في الفتاوى الدّاعية إلى ختان البنات دون بتر كلّ أعضائهنّ الجنسيّة.

ويزداد هذا العنف عنفا عندما نجد رجع الصّدى لهذه الدّعوات القاسية لدى المشرّعين المدنيّين ولدى من بيدهم القرار السّياسيّ، نجدها في شكل دنيويّ ملطّف، وفي شكل تحفّظات على الاتّفاقيّات الدّوليّة، تردّد شعارات الهويّة والخصوصيّة، وترى في قوانين الغاب وفي العنف واللامساواة مقدّسات أليفة وثوابت متحدّية للزّمن.

1- انظر على سبيل المثال لا الحصر فتوى المفتي السّعوديّ السّابق عبد العزيز بن باز «الرّدّ على من ينادون بالمساواة بين الرّجل والمرأة» في موقعه: .www. Ibnbaz.org. sa

2- انظر مقال «ختان الأنثى واجب رغم أنف الرُّوَيبضة» في موقع: www.islamadvice.com

الفحل السّياسيّ

أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة في الخطابات الدّينيّة المعاصرة(*)

إنّ معركة المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة قديمة قدم مطالبة النّساء المصريّات بتخصيص مكان لهنّ في البرلمان المصريّ، وحصولهنّ كمستمعات على «مقصورة» في هذا البرلمان سنة 1925، ثمّ على مقصورتين. وهي معركة محتدمة متكرّرة، تكرّر محاولات النّساء الكويتيّات الحصول على موافقة مجلس الأمّة على حقّهنّ في التّصويت والتّرشّح، وقد وصلت هذه المحاولات فيما بين سنتي 1972 و1999 إلى عدد سبعة الأسطوريّ ، رغم أنّ الدّستور الكويتيّ ينصّ على المساواة بين النّساء والرّجال. وتدلّ نسب المشاركة في البلدان التي تتيح للمرأة بعض حقوقها السّياسيّة، على أنّ هذه المعركة متواصلة. فالبلدان العربيّة تحتلّ المرتبة قبل الأخيرة في العالم من حيث مؤشّرات تمكين المرأة.(1) وإذا قصرنا نظرنا على واحد من المؤشّرات التي تعكس بوضوح مشاركة المرأة في الحياة السّياسيّة هو نسبة تمثيل النّساء في البرلمنات العربيّة، وجدنا أنّ هذه النّسبة لا تتجاوز 100/5,7 وهي أضعف نسبة تمثيل برلمانيّ للنّساء في العالم على الإطلاق(2). وقد ذكّرتني هذه النّسبة الضّئيلة بهذه المقصورة في البرلمان: بالرّكن الصّغير المخبوء المحتشم داخل الفضاء الواسع.

---

* صدر في العدد التّاسع من سلسلة منشورات «تجمع الباحثات اللّبنانيّات»، 2004.

1- انظر أعلاه ص91.

2-Union interparlementaire: *Les femmes dans les parlements: moyennes mondiales et régionales* au 23 Déccembre 2002.

وغايتنا من هذا البحث هي النّظر في مكوّن من مكوّنات هذه الوضعيّة السّياسيّة للمرأة العربيّة، هو الخطاب الدّينيّ الذي تمّ إنتاجه عن أهليّة المرأة لهذه المشاركة. والخطاب ليس مجرّد قول يكشف أو يعبّر عن ممارسة، بل هو نفسه ممارسة وفعل في الواقع يسير وفق قواعد أو آليّات تخلق الموضوع وتضع الحدود والموانع والمعايير. فالسّلطة معطى أساسيّ في مفهوم الخطاب كما عمّقه ميشال فوكو: إنّ الخطاب «ليس فقط ما يترجم الصّراعات أو بنى الهيمنة، بل هو ما يُتصارع من أجله وما يتصارع به، وهو السّلطة التي يراد افتكاكها»[1]. ولذلك فمن المهمّ اعتبار الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة ممارسة خطابيّة سياسيّة تدخل في علاقات تفاعل مع الممارسات الأخرى وكثيرا ما تمثّل عائقا رمزيّا أو واقعيّا يحول دون هذه المشاركة، ومن هنا تتأتّى أهمّيّة دراستها وبيان آليّاتها، وبيان مناطق الصّمت والكبت ورفض التّفكير فيها.

ولكنّ أهميّة دراسة هذه الخطابات تتأتّى أيضا من الامتياز الخاصّ الذي تتمتّع به، خلافا للخطابات السّياسيّة الأخرى. إنّ الخطاب فعل وممارسة للسّلطة، إلاّ أنّ للخطاب الدّينيّ وضعيّة تلفّظ خاصّة تجعله أكثر قوّة وتسلّطا من الخطابات الأخرى: إنّه لا يستمدّ قوّته من قدرته الدّاخليّة على الإقناع فحسب بل من امتيازين:

⊙ امتياز المتلفّظ بالخطاب عندما يكون من العلماء بالدّين الممثّلين لهيئة دينيّة، أو من شيوخ الإفتاء، أو من صنف الدّعاة الجدد الذين يلقون دروسا في الدّين من منابر الفضائيّات العربيّة، دون أن تكون لهم أحيانا صفات «الشّيوخ»، ودون أن يحدّ ذلك من قدرتهم على التّأثير في المتقبّلين من المؤمنين.

فهؤلاء المتلفّظون وإن كانوا بشرا يصيبون ويخطئون ويتأوّلون،

1-Foucault Michel: L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971, p12 sqq.

وتتنزّل دعواتهم في سياقات سياسيّة وتجاريّة لا علاقة لها بالدّين باعتباره تجربة روحيّة، فإنّ لهم سلطة رمزيّة يستمدّونها من وظيفتهم الخاصّة ومن إدارتهم على نحو من الأنحاء لشؤون المقدّس، ومن إنتاجهم لخطاب دينيّ ومن مراقبتهم للخطابات الأخرى التي تأتي لتنافس خطاباتهم. لا شكّ أن الفتاوى التي ينتجها هؤلاء المديرون للمقدّس اجتهادات شخصيّة غير ملزمة، بل هي متعارضة أحيانا مع القوانين المعمول بها في بلدانهم، إلاّ أنّ لهذه الاجتهادات والآراء قوّة تأثير في مجتمعات تتّسم فيها الحياة السّياسيّة بالفقر وترتفع فيها نسبة الأمّيّة والأمّيّة السّياسيّة بحيث يعوّل النّاس على اجتهادات المفتين أكثر من تعويلهم على مداركهم العقليّة فيما يخصّ أبسط تفاصيل حياتهم اليوميّة بل وفيما يخصّ قضايا الشّأن العامّ.

⊙ امتياز المرجعيّة التي يحيل إليها الخطاب، فالخطاب يكون أكثر تأثيرا في هذه المجتمعات إذا كانت حججه دينيّة أو تحيل إلى الدّين، أي إذا كانت تستند إلى القرآن والسّنّة وإلى مأثور الصّحابة والتّابعين من «السّلف الصّالح».

فالحجّة الدّينيّة هي نوع من أنواع «حجج السّلطة» argument d'autorité أي أنّها لا تستمدّ قوّة إقناعها من منطقها الخاصّ أو من تطابقها أو عدم تطابقها مع واقع ما، بل من موقع قائلها أو من المرجع المقدّس الذي أخذت منه وإليه تمّت إحالتها.

ونقصد بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة اعتبارها مساوية للرّجل مساواة تامّة في هذا المجال ومنحها الحقوق المترتّبة عن هذه المساواة التّامّة. ونقصد بالمشاركة السّياسيّة كلّ مظاهر الاهتمام بالشّأن العامّ كالانتخاب والتّرشّح وممارسة العمل الجمعيّاتيّ والنّقابيّ والتّعبير السّياسيّ بالتّظاهر في الأماكن العامّة والتّوقيع على العرائض والاعتراض على السّياسة المحلّيّة أو الإقليميّة أو الدّوليّة، ولكنّنا سنركّز

بالخصوص على النّقطة الحسّاسة التي يحتد فيها التّوتّر بين مقرّرات الخطاب الدّينيّ والمطالب السّياسيّة النّسائيّة وهي تقلّد الوظائف التّسييريّة على مستوى السّلطتين التشّريعيّة والتّنفيذيّة. فالمشاركة السّياسيّة للمرأة تصبح إشكاليّة عندما تتعلّق بالزّعامة والرّئاسة.

فهناك منطقتان تحتدّ فيهما مقاومة مسار المساواة بين المرأة والرّجل، ومقاومة تيّار التّاريخ، هما الأحوال الشّخصيّة من ناحية وتقلّد المناصب التّسييريّة. يعود ذلك إلى أنّ في هذين المجالين بالذّات، لا في مجرّد الخروج للعمل أو للتّعلّم، يبرز بوضوح تقسيم الأدوار الجندريّة المكرّس باسم الشّريعة أو باسم «الخصوصيّات الثّقافيّة» أحيانا، أي تبرز بوضوح رئاسة الرّجل الذّكر، كما تبرز علاقة الانعكاس المرآتيّ بين الفضاءين الخاصّ والعامّ. رئاسة الرّجل في المجال البيتيّ مازالت مستمرّة تدعمها مجلاّت الأحوال الشّخصيّة وتذكر في أكثرها تطوّرا، أي في المجلّة التّونسيّة التي ما زالت تنصّ، رغم تطوّرها النّسبيّ، على أنّ «الأب هو رئيس العائلة». أمّا رئاسة الرّجل في المجال العامّ فما زال لها أساس قانونيّ في بعض البلدان العربيّة. ولئن اضمحلّ هذا الأساس القانونيّ في أغلب البلدان الأخرى التي مكّنت النّساء من حقوقهنّ السّياسيّة، فإنّ ضعف النّسب المشار إليها يدلّ على أنّ القوانين والعقليّات لا تسير على نسق واحد، فالأبنية الثّقافيّة الفحوليّة ما زالت فاعلة في سلوكنا المدنيّ وفي الخطابات التي ننتجها، وما زالت فاعلة في الممارسات الانتخابيّة والتّرشّحيّة للرّجال والنّساء على حدّ السّواء.

وسنقسّم دراستنا للخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة إلى ثلاثة أقسام: قسم ندرس فيه الحجج التي يقوم عليها هذا الخطاب، وقسم نخصّصه للقاع الأسطوريّ ولما نعتبره مكبوتا داخل هذا الخطاب، وقسم أخير نستشرف فيه ممكنات الانتقال من «ثقافة الفحولة» التي تكرّس دونيّة المرأة إلى ثقافة المواطنة.

1- الاستدلال الدّينيّ على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة

لا ندّعي في هذا البحث استقصاء ولا استيعابا لكلّ ما أنتج من خطابات دينيّة عن أهليّة المرأة، ولكنّ ما نلاحظه انطلاقا من العيّنات المتوفّرة لدينا هو غلبة الخطابات الدّينيّة التي تعترض على أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة على الخطابات التي تحاول التّوفيق بين الاعتراض وعدم الاعتراض، أو تقف موقفا وسطا بين مرجعيّتين مختلفتين: مرجعيّة الفقه الإسلاميّ القديمة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة والمعاصرة.

أ- الخطاب الدّينيّ المعترض على أهليّة المرأة

قبل أن نعرض الحجج والآليّات الدّينيّة المقدّمة للاستدلال على عدم أهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة لا بدّ من النّظر في حجّة «عقليّة» تتردّد في هذا الخطاب وتتعلّق باعتبارات عن «طبيعة» المرأة واختلافها عن الرّجل.

أ-1- الاعتبارات «الطّبيعيّة» أو عنف بناء الموضوع:

إنّ المعطيات المتعلّقة بمفهوم غائم هو «طبيعة المرأة» تمثّل عنصرا قارّا في الفتاوى والآراء المنطلقة من مرجعيّة دينيّة، وهي تقوم بوظيفة دعم الحجج الدّينيّة ودعم أزليّتها، لأنّ عالم الطّبيعة يبدو عالما سرمديّا بمنأى عن التّحوّلات التّاريخيّة. يظهر الاستدلال على الحجج الدّينيّة بالحجّة الطّبيعيّة مثلا في إحدى فتاوى عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية سابقا. هذه الفتوى يبطل بها عمل المرأة عامّة وتولّيها المناصب العامّة خاصّة: «وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف طبيعتها فمنعها من تولي الولاية العامة كرئاسة الدولة والقضاء وجميع ما فيه مسؤوليات عامة لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة...»[1].

وهذا الاتّكاء على حجّة «الطّبيعة» لم يكن يخلو منه الخطاب الدّينيّ

1- ابن باز عبد العزيز، الفتاوى المنشورة في موقعه على شبكة الأنترنيت: .www.ibnbaz.org.sa

القديم عن المرأة، فالقرطبيّ (ت1273م) صاحب كتاب «البيان في أحكام القرآن» مثلا يستدلّ على قوامة الرّجل على المرأة بمعطيات طبّيّة قديمة تقدّمها الثّقافة الفلسفيّة والطبّيّة السّائدة في ذلك العصر، وتتمثّل في نسبة الحرارة واليبوسة إلى الرّجل ونسبة الرّطوبة والبرودة إلى المرأة. يقول في شرح الآية 34 من سورة النّساء[1]: «وقيل للرّجال زيادة قوّة في النفس والطّبع ما ليس للنّساء، لأنّ طبع الرّجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوّة وشدّة، وطبع النّساء غلب عليه الرّطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللّين والضّعف، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ بذلك، وبقوله تعالى: «وبما أنفقوا من أموالهم»»[2].

فالنّساء حسب هذا التّصوّر القديم رجال ينقصهنّ العقل كما تنقصهنّ الحرارة الحيويّة التي تؤدّي إلى الاكتمال، وتدفع بالأعضاء التّناسليّة إلى الخارج.

إلاّ أنّ حجّة الطّبيعة لم تكن في رأينا مركزيّة لدى القدامى، لأنّ الأدوار الاجتماعيّة كانت واضحة لديهم ومبدأ قوامة الرّجل كان بديهيّا ومحلّ إجماع الفقهاء والمفسّرين. إنّما أصبحت هذه الحجّة هامّة ومركزيّة منذ أن تزعزع التّقسيم الاجتماعيّ التّقليديّ للأدوار وخرجت النّساء من خدورهنّ في مطلع القرن العشرين، وتأكّد فعل الخروج هذا في وعي الكثير من الرّجال والنّساء. وقد ظهرت كتابات السّلفيّين عن المرأة باعتبارها ردّة فعل على المخاطر التي تتعرّض إليها الصّيغ العلائقيّة القديمة بسبب هذا الاختلال في تقسيم الأدوار[3]. ونحن نرى أنّ

1- «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا بأموالهم فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّـه واللاّتـي تخـافون نـشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إنّ اللّه كان عليّا كبيرا».

2- القرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**. دار إحياء التّراث، بيروت 1985، 1430/2.

3- انظر تحليلا للنموذج الأحاديّ البيولوجيّ القديم الذي يجعل المرأة رجـلا ناقـصا والنّموذج الثّنويّ الحديث الذي يلحّ على الاختلاف الجنسيّ في البحث الأوّل.

ردّة الفعل هذه تستند إلى إيديولوجية جنسيّة اختلافيّة différentialiste تلحّ على الفوارق «الطّبيعيّة» بين النّساء والرّجال وتجتهد في إيجاد المعطيات الطّبيعيّة الجديدة والنّعوت الجديدة التي تميّز النّساء عن الرّجال، حتّى تبرّر تبعا لذلك بقاء الأدوار التّقليديّة والبنى العلائقيّة على حالها. ولعلّ ظهور تسمية «الجنس اللّطيف» مؤشّر على هذه الرّغبة الملحّة في إبراز الفوارق بين النّوعين الاجتماعيّين، وليس من الغريب أن تظهر هذه التّسمية في عنوان كتاب لأحد روّاد الفكر السّلفيّ، أقصد كتاب رشيد رضا الحامل عنوان «نداء إلى الجنس اللّطيف»، والمنشور سنة 1923.

وتؤدّي حجّة الطّبيعة في رأينا وظيفة أخرى خفيّة هي بناء موضوع الخطاب قبل الحديث عنه، وهي عمليّة تبقى غير مصرّح بها ويقدّمها صاحب الخطاب على أنّها من المسلّمات، أمّا مفكّك الخطاب فبإمكانه استخراجها على أنّها من «المفترضات» لا من المسلّمات. فاستخدام معطيات «بيولوجيّة» للاستدلال على وجود اختلاف جوهريّ بين المرأة والرّجل يفترض بناء لموضوع الخطاب على النّحو التّالي: النّساء والرّجال ليسوا كائنات اجتماعيّة تجمع بينها صيغ علائقيّة تاريخيّة ثقافيّة متحوّلة بالضّرورة، بل هي كائنات محدّدة سلفا وغير خاضعة للتّاريخ، والنّساء بالذّات لسن كائنات بشريّة متعدّدة الأبعاد بحيث تكون المرأة أمّا وزوجة وتكون كذلك امرأة عاملة أو غير ذلك، بل هي كائن محكوم بالبيولوجيا ومشدود إلى وظيفة الإنجاب وإدامة النّسل. وفي هذا الإقصاء للتّاريخ وللمصير ولتعدّد الأبعاد نجد آليّة أساسيّة من آليّات التّفكير الميتافيزيقيّ والمثاليّ ينقضها الفكر الحديث، وتنقضها خاصّة نظريّة «الجندر». فالجندر مفهوم يختلف عن الجنس sex باعتباره معطى بيولوجيّا، ويعني الأدوار والاختلافات التي تقرّرها وتبنيها المجتمعات لكلّ من الرّجل والمرأة. بل إنّ الدّراسات الغربيّة الحديثة تبيّن أنّ الجنس

نفسه نتيجة بناء ثقافيّ وتصوّرات متحوّلة، بحيث لا يوجد «الجنس» باعتباره معطى بيولوجيّا محضا[1].

والاتّكاء على مفهوم «الطّبيعة» يمكّن أيضا من بناء الثّنائيّات التّقابليّة التي ترسّخ هذا التّصوّر الماهويّ وتعطيه صورا أخرى جديدة غير صور الحرارة واليبوسة والبرودة والرّطوبة. ترك السّلفيّون والسّلفيّون الجدد هذه الثّنائيّة العتيقة إلى ثنائيّات أخرى أكثر إقناعا لمتقبّليهم المعاصرين: فالمرأة عاطفيّة والرّجل عقلانيّ، والرّجل قويّ والمرأة ضعيفة، أو لطيفة أو رقيقة.

إلاّ أنّ هذا التّجديد للثّنائيّات يبقي على ثنائيّة قديمة قدم الفلسفة اليونانيّة وتتمثّل في اعتبار المرأة سلبيّة والرّجل إيجابيّا، وهو تصوّر ينطلق من تمثّلات القدامى عن العمليّة الجنسيّة ومن ثنائيّة تفاضليّة هامّة في الفكر الفلسفيّ القديم هي ثنائيّة الصّورة والمادّة. فقد اعتبر أرسطو الذّكر مانحا للصّورة، أي صورة النّسل من خلال منيّه، واعتبر المرأة موفّرة للمادّة من خلال دم حيضها، بحيث أنّ الذّكر يقوم بالدّور الإيجابيّ النّشيط وتقوم المرأة بدور الوعاء السّلبيّ. وانتهى من هذا الاستدلال إلى أنّ «الذّكر ذكر بفضل قدرته الخاصّة، والأنثى بفضل عجزها الخاصّ»[2].

هذه الثّنائيّة التي لم يعد لها من مبرّر في البيولوجيا الحديثة، يحتفظ بها السّلفيّون ولكنّهم يبعثونها في صورة جديدة توهم بالتّطابق بين

1- انظر في ذلك المؤلّفين اللّذين لم يترجما إلى العربيّة ولا نجد إحالة إليهما في المراجع العربيّة رغم أهمّيّتهما القصوى في مجال الدّراسات النّسائيّة والدّراسات الجندريّة وهما:
-Laqueur Thomas: La Fabrique du sexe: essai sur le corps et le sexe en Occident, Gallimard, 1992.
-Butler Judith: Gender trouble: feminism and the subversion of identity, New York and London, Routledge, 1990, 1999.

2- انظر: موللير أوكين سوزان: **النّساء في الفكر السّياسيّ الغربيّ**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام. المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ص103.

رؤيتهم للمرأة ومقرّرات العلم الحديث: يقول الشّعراوي مستفيدا من معطيات البيولوجية الحديثة، وفي الوقت نفسه مؤوّلا إيّاها حسب ما تقتضيه الإيديولوجية الجنسيّة الاختلافيّة المشار إليها: «إنّ المواقعة بين الرّجل والمرأة يقوم الرّجل فيها بدور إيجابيّ لأنّه يقذف الحيوان المنويّ مؤهّلا للإخصاب، وهو في هذه الحال يبذل جهدا كبيرا ويسفح طاقة هائلة لقاء قذف هذه المحتويات الحيويّة، ولكنّ دور المرأة سلبيّ لأنّ إفرازاتها أثناء الممارسة الجنسيّة لا تحمل عنصر الحياة في توّها إنّما المقصود من هذه الإفرازات تشحيم الذّكر (القضيب) حتّى يسهل الإيلاج وحتّى لا تصادفه أيّة صعوبة أثناء الإتيان. ولا يحدث الحمل إلاّ عندما يلتحم الحيوان المنويّ مع البويضة وليس كلّ اتّصال جنسيّ تنزل فيه بويضة أنثى، إنّما تنزل هذه البويضة كلّ شهر بصفة دوريّة منتظمة. لذلك فالرّجل دوره إيجابيّ والمرأة دورها سلبيّ أو أقلّ إيجابيّة»[1].

ومن البديهيّ أنّ سلبيّة المرأة هذه من الماقبليّات المتنافرة مع مقتضيات المشاركة السّياسيّة باعتبارها فعلا إيجابيّا في الواقع، ولذلك فهي ترد على نحو غير صريح في الحجج الطّاعنة في أهليّة المرأة لهذا الفعل الإيجابيّ: فليست عاطفيّة المرأة وطبيعتها وضعفها إلاّ صورا من صور هذه السّلبيّة.

ففي هذه المعطيات «البيولوجيّة» أو شبه البيولوجيّة نجد آليّة تبرير إيديولوجيّ هي من أقدم الآليّات وأبسطها، وتتمثّل في تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ.

أ-2- الانتقال من الطّبيعيّ إلى الإلهيّ:

يتمّ إنتاج الموضوع، موضوع المرأة إذن عبر الماقبليّات «الطّبيعيّة» بحيث تكون المرأة كائنا بشريّا من نوع خاصّ، ذي بيولوجيا خاصّة تحدّ

1- شعراوي الإمام محمّد متولّي: **الفتاوى: كلّ ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده**، أعدّه وعلّق عليه د. السّيّد الجميلي، ج1، دار العودة، بيروت 1987، 19/1.

من «استعداداته الفطريّة» وتبعا لذلك تحدّ من مجالات تصرّفه. ثمّ تأتي أثناء ذلك الحجج الدّينيّة «النّقليّة» باعتبارها حجج سلطة. وهنا نجد آليّة تبرير أخرى مكمّلة للآليّة الأولى: يتمّ تحويل نظام الهيمنة البشريّة الثّقافيّة إلى نظام طبيعيّ سرمديّ، ولمزيد الإقناع، يتمّ تحويل النّظام الطّبيعيّ السّرمديّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ هو الآخر ولا يجوز تغييره أو الطّعن في أسسه. فمن السّهل أن نغيّر النّعوت، وأن نسمّي هذا النّظام الطّبيعيّ «إلهيّا» لإضفاء طابع القداسة اللاّتاريخيّة على ما هو تاريخيّ، وتسمية خروج النّساء إلى الحقل العامّ خروجا على إرادة اللّه: فممّا صرّح به علي بالحاج زعيم جبهة الإنقاذ بالجزائر (الفيس) أنّ «وظيفة المرأة هي إنجاب المسلمين. إذا تخلّت عن هذا الدّور، فإنّها تخلّ بنظام الله، وتتسبّب في نضوب معين الإسلام»[1].

والحجّتان النّقليّتان المعتمدتان عادة في الطّعن على أهليّة المرأة هما الحديثان المواليان:

⊙ «النّساء ناقصات عقل ودين»، وفي هذا الحديث تذكير بالماقبليّات الطّبيعيّة القديمة (نقص العقل) وقد كانت سائدة في التّصوّرات القديمة عن المرأة. ومن المهمّ التّذكير بأنّ إحدى روايات هذا الحديث ترد في كتاب الحيض من صحيح البخاريّ، أي في كتاب يبحث في تبعات هذه الخاصّيّة البيولوجيّة للمرأة التي انطلق منها أرسطو لبناء تصوّراته عن الإنجاب وعن المنزلة الدّونيّة للمرأة: «... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكنّ. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول اللّه؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرّجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس

1-Saadi Noureddine: «La loi au féminin: entre l'universel et le spécifique», in *Droits des femmes au Maghreb: l'universel et le spécifique*, Rabat, Friedrich Ebert Stitfung-Association démocratique des femmes du Maroc, p20.

إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها»[1].

يتمّ الرّبط بين الحيض ونقصان قيام المرأة بالتّكاليف الدّينيّة كما يتمّ الرّبط بين «طبيعة المرأة» وعدم أهليّتها للمشاركة السّياسيّة في الفتاوى المعاصرة. حجّة الطّبيعة (الحيض، نقصان العقل، طبيعة المرأة) تأتي لتبرّر وضعا اجتماعيّا ثقافيّا (شهادة المرأة التي تعدّ نصف شهادة الرّجل، عدم أهليّتها لتقلّد الأدوار التّسييريّة) يتحوّل إلى وضع مجسّد للإرادة الإلهيّة والنّظام الإلهيّ.

وقد كان هذا الحديث من أهمّ الحجج التي أوردها السّلفيّون الأوائل في خطابهم عن أهليّة المرأة أو عدم أهليّتها للمشاركة في الحياة العامّة. فبمجرّد أن أسّس حسن البنّا جماعة «الإخوان المسلمين» سنة 1928 شنّ هجوما على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التّقليديّة: «فمهمّة المرأة زوجها وأولادها.. أمّا ما يريد دعاة التّفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة، فنردّ عليهم بأنّ الرّجال وهم أكمل عقلا من النّساء لم يحسنوا أداء هذا الحقّ، فكيف بالنّساء، وهنّ ناقصات عقل ودين»[2].

⊙ الحديث السّياسيّ الذي يتنبّأ بخيبة المجموعات السّياسيّة التي تنصّب امرأة لقيادتها: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة...**» وهو حديث قامت عالمة الاجتماع المغربيّة فاطمة مرنسيّ بتحقيق تاريخيّ متأنّ وشاقّ لتبيّن ظروف وضعه وعلاقته بالفتنة الكبرى وبمعارضي عائشة في خروجها من حجابها إبّان واقعة الجمل[3]. ونحن نرى أنّ العوامل التّاريخيّة البنيويّة أهمّ من العوامل الظّرفيّة الأحداثيّة في ظهور مثل

1- البخاريّ: **الصّحيح**. إدارة الطّبعة المديريّة، القاهرة، د.ت، 137/1.

2- البنّا حسن: **حديث الثّلاثاء**، سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، ص370.

3-Mernissi Fatima: *Le Harem politique: le prophète et les femmes,* Albin Michel, 1997.

هذا الحديث، فمنع المرأة من تولّي مهامّ الإمامة والسّلطنة والخلافة من النّتائج الطّبيعيّة المنجرّة عن الصّيغ العلائقيّة الأبويّة التي يكرّسها مبدأ قوامة الرّجال على النّساء ومبدأ حجاب المرأة، وهما مبدآن ينصّ عليهما القرآن وليسا من افتراءات رجال الحديث.

أ-3- آليّات الفقه:

نظرا إلى عدم ورود آية تمنع المرأة صراحة من المشاركة السّياسيّة ومن تولّي المناصب السّياسيّة، ونظرا إلى ظهور مهامّ ووظائف سياسيّة جديدة مختلفة عن الوظائف التّقليديّة التي نظر فيها الفقه القديم، أنتج المعترضون على أهليّة المرأة فتاوى جديدة تستند إلى آليّات فقهيّة تقليديّة وتفضي إلى التّحريم، تحريم الانتخاب والتّرشّح على المرأة. وتتمثّل هذه الآليّات في ما يلي:

- القياس المتمثّل في قياس المشاركة السّياسيّة على «الإمامة والولاية والتّزكية»، وهي مهامّ قديمة لم تعد موجودة في أغلبيّة البلدان العربيّة لأنّها مرتبطة بتركيبات اجتماعيّة سياسيّة قديمة. وهذه المهامّ يشترط فيها الفقهاء القدامى الذّكورة، بل الذّكورة المتحقّقة، لأنّ «الخنثى المشكل» (الخنثى الذي لا يتبيّن جنسه بعد بلوغه) ليست له الأهليّة للقيام بهذه المهامّ. فقد قاس بعض المنتمين إلى تيّار النّهضة بتونس التّرشّح إلى عضويّة مجلس الأمّة على الولاية العامّة، وقاس الانتخاب على التّزكية: «عضويّة مجلس الأمّة ولاية عامّة لما فيها من سنّ القوانين، ومحاسبة السّلطة التّنفيذيّة، وما إلى ذلك من المهامّ المعروفة للسّلطة التّشريعيّة». والانتخاب «مشورة تتعلّق بذات الشّخص من حيث عدالته. وهذا النّوع من المشورة يسمّيه الفقهاء التّزكية، وهي من مستلزمات أهليّة الشّهادة ونحوها من الولايات العامّة...» و«ليس كلّ من تجوز شهادته تجوز تزكيته كما يقول العتيبيّ وابن رشد من كبار المالكيّة، ولا ينبغي لأحد أن يزكّي رجلا إلاّ رجل، قد رافقه في الأخذ والعطاء وسافر معه ورافقه. يقول مالك في المدوّنة عن صدور

التّزكية من النّساء: لا تجوز تزكية النّساء في وجه من الوجوه، لا فيما تجوز فيه شهادتان ولا في غير ذلك، ولا يجوز للنّساء أن يزكّين النّساء ولا الرّجال، وليس للنّساء من التّزكية قليل ولا كثير». ويقول إمام الحرمين: «إنّ ما نعلمه قطعا أنّ النّساء لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة، والنّساء لازمات خدورهنّ، مفوّضات أمورهنّ إلى الرّجال القوّامين عليهنّ»(1).

وهؤلاء الفقهاء الجدد يجتهدون بطريقة أخرى ليسحبوا مبدإ القوامة، وهو يهمّ المجال البيتيّ أساسا ويرتبط بالإنفاق، على المجال العامّ: فالقوامة «... لا تكون إلاّ على العاجز أو القاصر أو الضّعيف. والمرأة ضعيفة عاجزة، لذلك كان للرّجل القوامة التّامّة في جميع الشّؤون العامّة. وخصّه المولى عزّ وجلّ بالنّبوّة والرّسالة والخلافة والجهاد والآذان والخطبة وما إلى ذلك، وفرض طاعته على المرأة، ولم يفرض طاعتها عليه. وقال صلعم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»(2).

- سدّ الذّرائع، أي أنّ الأمر الذي يفضي إلى أمر محرّم يكون محرّما. وهذه هي الآليّة المعتمدة في الفتوى التي تحمل عنوان «عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا»(3) للشيخ عبد العزيز بن باز وهي تشمل عمل المرأة عموما لا مشاركتها السّياسيّة. فعمل المرأة ذريعة تفضي إلى مقصد ممنوع هو الزّنا، فحكمه حكم الزّنا.
- الإجماع مع سدّ الذّرائع، مع الملاحظ أنّ الإجماع مفهوم غامض اختلف القدامى أنفسهم حوله: أبطله المعتزلة والخوارج، وذهب

1- الشّيخ حسين عبد الرّحمن، **الصّباح الأسبوعيّ**، 19 أوت 1985، ص11، نقلا عن: لطيف شكري: **الإسلاميّون والمرأة: مشروع الاضطهاد**. بيرم للنّشر، تونس 1988، ط2، ص104.

2- علي حبورة/ جلال الدّين بن عصمان، **المعرفة** عدد 4 سنة 4 ص32، نقلا عن المرجع السّابق، ص ص103-104.

3- الموقع المذكور سابقا على الأنترنيت.

الحنفيّون إلى أنّه إجماع الأمّة الذي يشمل كلّ المؤمنين وذهب ابن حزم إلى أنّه إجماع صحابة الرّسول فحسب[1]. ويمكن اعتبار الإجماع على أيّة حال آليّة من آليّات تأبيد حكم وارد في القرآن أو السّنّة، فحجّيّة الإجماع تتأسّس على نصّ من القرآن أو السّنّة. نجد إشارة إلى هذا المصدر في التّشريع في فتوى محمّد علي قطب الموالية: «أجمع الفقهاء الأقدمون على أنّ المرأة لا تتولّى الإمامة الكبرى (الخلافة) لقول الرّسول: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة، ولأنّ هذه الوظيفة تتطلّب الاختلاط بالرّجال والخلوة معهم، ومفاوضتهم، وهذا محرّم شرعا، ولأسباب تتعلّق بتكوين المرأة نفسيّا وجسديّا. وأمّا ما عدا ذلك من الوظائف، فالشّأن فيها مختلف بين الفقهاء، فمنهم من يرى أنّ المرأة محظور عليها شرعا أن تكون قاضية لأنّ ذلك يتطلّب كمال الرّأي وهي ناقصة العقل»[2].

إنّ قياس المشاركة السّياسيّة على أشكال تولّي السّلطة القديمة ينبني على رفض للتّاريخ وللواقع، وعلى مغالطات تاريخيّة سنبيّنها، فمفهوم المشاركة السّياسيّة ذو مرجعيّة ديمقراطيّة مناقضة تماما للمرجعيّة الفقهيّة. واعتماد إجماع القدامى المفترض على حلول طرحت على مجتمعات تفصلنا عنها مئات السّنين هو كذلك رفض للواقع وللتّاريخ. أمّا سدّ الذّرائع فله في رأينا بنية رُهابيّة هوسيّة: كلّ ما تقوم به المرأة يمكن أن يؤوّل على أنّه مؤدّ إلى الزّنا، بما في ذلك النّظر، بما في ذلك كلّ كلمة وكلّ حركة. وهنا تكمن منطقة كارثيّة تؤدّي بالإنسان إلى التّأثّم من كلّ شيء وتحريم كلّ شيء، هي التي نجدها مثلا في ممارسة الطّالبان إزاء المرأة والثّقافة والفنّ.

ب- لخطاب الدّينيّ التّوفيقيّ

هناك موقف توفيقيّ أوّل يمثّله يوسف القرضاويّ الذي يحظى بشعبيّة

1-Encyclopédie de l'Islam, 2e éd., IV/1048-1051 (Idjma', M. Bernard).

2- قطب محمّد علي: بيعة النّساء للنّبيّ ص، مكتبة القرآن، ص95.

كبيرة وبحصص كثيرة في إحدى أهمّ الفضائيّات العربيّة، فقد أفتى بجواز دخول النّساء للمجلس النيابي معلّلا ذلك بأنّ عدد النّساء في المجلس النّيابيّ لا بدّ أن يظلّ محدودا، وأفتى بمنع وصولهنّ إلى الولاية العامّة على الرّجال، أي رئاسة الدّولة[1]. وهذا يعني أنّ هذا المجتهد يصرّ على اعتبار رئاسة الجمهوريّة خلافة أو إمامة ينسحب عليها مبدأ اشتراط الذّكورة، الذي عمل به الفقهاء والأصوليّون في كلّ ما يتعلّق بالولايات الخاصّة والعامّة. الوقوف في الوسط بين الرّفض والإباحة يدلّ على تردّد بين المرجعيّة الحديثة والمرجعيّة القديمة، ونتيجته هي الإبقاء على التّمييز بين المرأة والرّجل رغم الحدّ الكمّيّ من مجالات التّمييز. إنّه موقف يبقى معارضا لنظريّة حقوق الإنسان إلاّ أنّه يشعر بالحرج إزاءها، وإن كان ينكرها. فالذي يقفز على حبلين متباعدين يكون في الغالب عرضة إلى السّقوط القيميّ المتمثّل في إنكار مبدإ المساواة التّامّة بين الرّجال والنّساء، وفي المراوغات التي تهدف إلى البحث عن الحظوة لدى الجميع: لدى النّساء المطالبات بالكرامة والمساواة، ولدى المتحفّظين على اكتساح المرأة المجالات التي ظلّت طويلا حكرا على الرّجال.

وهناك موقف تجديديّ لا يكتفي بإباحة العمل السّياسيّ للمرأة، بل يعتبره «واجبا». فقد دعت هبة رؤوف عزت إلى اعتبار العمل السياسى للمرأة «واجباً شرعياً يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية. فلا تنفك عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن»[2]. وربّما تنزّل هذا الرّأي في ما أصبح يسمّى بـ«النّسويّة الإسلاميّة»، وهو اتّجاه في التّفكير

1- الأيام، 16 أغسطس 2002. نقلا عن بحث سبيكة النّجّار في «المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة»، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تحت الطّبع.

2- زكي ميلاد: **تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001، ص56.

ينتصر إلى المرأة انطلاقا من مرجعيّة دينيّة، وينبني على محاولة توفيق صامت وغير منظّر له بين هذه المرجعيّة ومرجعيّة حقوق الإنسان الحديثة. وهذا الموقف الذي يعتبر العمل السّياسيّ واجبا دينيّا وإن كان يخدم قضيّة المرأة فهو يبقى غير مقنع لأنّه يعتمد على الإنكار: إنكار الاختلاف بين الماضي والحاضر، ويستعمل مفاهيم الفقه دون أن يعتمد آليّات الفقه بصفة واضحة. إنّه يعتمد على آليّة إيجاد شرعيّة قديمة لوضعيّة جديدة، ويريد أن يطوّر أحكام الفقه، فيقع في شراك الفقه. فالمنظومة الفقهيّة، رغم كلّ الاختلافات بين المذاهب والآراء، منظومة منسجمة وكلّ متكامل، وهي قائمة على مراتبيّة اجتماعيّة واضحة، أي على هرم اجتماعيّ يعتلي عرشه الرّجل. ولذلك تقع هذه المجتهدة تحت طائلة الفقه: إنّها تجتهد وتفتي، ومن شروط الاجتهاد والإفتاء «البلوغ والذّكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد إجماعا، والكتابة والحرّيّة والبصر على الأشهر، والنّطق وغلبة الذّكر والاجتهاد في الأحكام الشّرعيّة وفروعها»[1].

فهل يمكن أن يكون الفقه، وهو منظومة قائمة على التّمييز، منطلقا للمطالبة السّياسيّة بالمساواة؟ هل يمكن أن نقف على عتبة الفقه دون أن ننزلق في هوّته الجاذبة؟ قد تُطمئن هذه الحلول النّفوس الحائرة المتأثّمة، فتساعدها على عيش تديّنها والتّأقلم مع الواقع الجديد في الوقت نفسه، ولكنّنا لا نظنّ أنّ بإمكانها تحقيق نقلة نوعيّة داخل الإسلام، ولا نظنّ أنّها قادرة على إنتاج مشروع مجتمعيّ يطلق المجال أمام الأفراد ليستنبطوا أشكال عيش جديدة، وأشكال حرّيّات أخرى وإمكانيّات أخرى في تجسيد المنزلة البشريّة. ما يتّسع في جميع هذه المواقف والآراء هو الماضي الذي يلاذ به من الحاضر، أو يتّخذ ملهما، أو يتعلّل به لإيجاد شرعيّة للحاضر.

1- الجزيريّ: **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، بيروت 1998، 39/1.

2- القاع الخياليّ والمكبوتات

ليس الخطاب مبنيّا على الإرادة الواعية والحجاج العقليّ أو الدّينيّ فحسب، بل إنّه متجذّر في اللاّوعي، حامل معه قسطا من رفض التّفكير. وقد رأينا أن ننظر في مظهرين من رفض التّفكير في الخطاب الدّينيّ عن أهليّة المرأة السّياسيّة، أحدهما يحكم الفكر الطّاعن في هذه الأهليّة، والثّاني يحكم الموقف التّوفيقيّ الذي يودّ مناصرة المرأة انطلاقا من مرجعيّة دينيّة إسلاميّة.

أ- أسطورة الفحل الحيوانيّ-الزّعيم-الأوحد:

إلى جانب المعطيات التي تصنع الموضوع عبر حجّة البيولوجيا، والتي ترد واضحة في الحجاج الدّينيّ المناهض للمرأة، يمكن أن نتحدّث عن أسطورة سياسيّة فحوليّة، نعتقد أنّها تمثّل قاعا حاضرا غائبا لمناهضة دخول المرأة الفضاء العامّ ولتقلّدها المناصب. ونستعمل مفهوم الأسطورة بمعنى البنية السّرديّة القابعة على نحو غير مفكّر فيه في المخيّلة والمهيكلة إلى حدّ بعيد للذّوات في سلوكها وتصوّراتها. فنحن نرى أنّ صورة الفحل، أي الذّكر القويّ الشّديد المتغلّب على غيره من الذّكور والإناث[1] ما زالت تحكم تفكيرنا الاجتماعيّ والسّياسيّ من الجاحظ (ت869) إلى عبّاس محمود العقّاد (ت1964) إلى يومنا هذا. إنّها تندرج في إطار تركيبة فحوليّة-سياسيّة تقتضي بأن يكون الرّئيس ذكرا واحدا متغلّبا، محوّلا بني جنسه إلى مرؤوسين متبوعين. نجد هذه الصّورة في قلب التّصوّر العربيّ القديم للإمامة والسّياسة: يقول الجاحظ في رسالته عن «النّساء»: «وقضيّة واجبة: أنّ النّاس لا يصلحهم إلاّ رئيس واحد، يجمع شملهم، ويكفيهم ويحميهم من عدوّهم، ويمنع قويّهم من ضعيفهم وقليل له نظام أقوى من كثير نشز لا نظام لهم، ولا رئيس

1- أذكّر بأنّ «فحول الشّعراء» مثلا هم «الذين غلبوا بالهجاء من هاجاهم مثل جرير والفرزدق وأشباههما» وأنّ الشّاعر علقمة بن عبدة سمّي «الفحل» «لأنّه تزوّج بأمّ جندب حين طلّقها امرؤ القيس لمّا غلّبته عليه في الشّعر» (اللّسان: فحل).

عليهم. إذ قد علم اللّه أنّ صلاح عامّة البهائم في أن يجعل لكلّ جنس منها فحلا يوردها الماء ويُصدرها، وتتبعه إلى الكلإ، كالعَير في العانة (القطيع من حُمُر الوحش)، والفحل من الإبل في الهجمة، وكذلك النّحل العسّالة، والكراكيّ، وما يحمي الفرس الحصان الحجور (ج حجر بالكسر: الفرس الأنثى) في المروج، فجعل منها رؤوسا متبوعة، وأذنابا تابعة»[1]. فالسّلطة الفرديّة المطلقة ترتبط بصورة الذّكر الفحل الأوحد في هذا التّفكير السّياسيّ الذي يؤول إلى إلغاء السّياسيّ، عن طريق المماهاة بين عالم البشر وعالم الحيوان، والإعلاء من شأن البيولوجيّ والطّبيعيّ، أو ما يقدّم على أنّه كذلك، على حساب التّعاقد والاصطلاح والاشتراك.

أسطورة الفحل المتغلّب تظهر في نصوص العقّاد، وهو من أشهر الكتّاب العرب في منتصف القرن العشرين: يقول متحدّثا عن العلاقة بين الرّجال والنّساء: «المرأة تستعصم بالاحتجاز الجنسيّ، لأنّ الطّبيعة قد جعلتها جائزة للسّابق المفضّل من الذّكور، فهي تنتظر حتّى يسبقهم إليها من يستحقّها فتلبّيه تلبية يتساوى فيها الإكراه والاختيار، كذلك تصنع إناث الدّجاج، وهي تنتظر ختام المعركة بين الدّيكة أو تنتظر مشيئتها بغير صراع»[2]. فالأنثى في هذا التّصوّر الطّبيعويّ الماهويّ ليست ذاتا عاقلة مريدة، بل هي كائن غرائزيّ يلبّي نداء الطّبيعة خارج منطق الإكراه والاختيار. وبالإضافة إلى أنّها لا تريد ولا تختار، فهي تقف خارج لعبة الصّراع على السّلطة، بما أنّها ليست طرفا فاعلا في هذا الصّراع بل موضوعا له. إنّها لا تتنافس مع الرّجل، وليست تبعا لذلك «إيجابيّة»، بل يتنافس عليها الرّجال، وينالها صاحب الغلبة.

إنّ في صورة الزّعيم الأوحد المخلّص المستبدّ، شيئا من صورة

1- الجاحظ: **الرّسائل**، تح عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، 1979، م2/ج3/149-150.

2- العقّاد محمود عبّاس: **المرأة في القرآن**. دار الهلال، القاهرة 1964، ط3، ص35.

الفحل الأوحد المتغلّب. فللسّلطة الاستبداديّة وجه فحوليّ. أو لنقل إنّ الفحوليّة ليست مجرّد قوانين ومقرّرات تفوّق الرّجال على النّساء، بل هي بنية نفسيّة وفكريّة للدّولة التّسلّطيّة. وهذا ما فهمه قاسم أمين حين تحدّث عن حلقتي الاستبداد: السّاسة مستبدّون بالرّجال، والرّجال مستبدّون بالنّساء. فوضعيّة المرأة ليست بالضّرورة وضعيّة الإناث البشريّة، بل هي عنوان ورمز للمصير الدّونيّ الذي يؤول إليه كلّ مقصيّي النّظام الفحوليّ: النّساء والأطفال والمثليّون والمجانين واللّقطاء والأقلّيات الدّينيّة والعرقيّة وكلّ المجسّدين لـ«المصير النّسائيّ» (le devenir-femme).

وليست هذه المعطيات الأسطوريّة بمعزل عن المعطى الدّينيّ، فالمثال الذي قدّمه الجاحظ ورد في سياق حديثه عن الإمامة باعتبارها رئاسة دينيّة، وما ذكره العقّاد عن صراع الفحول على الإناث مستقى من كتابه عن «المرأة في القرآن». فالتّركيبة الفحوليّة-السّياسيّة بما تتأسّس عليه من اعتبارات بيولوجيّة ماهويّة وأسطورة فحوليّة للسّلطة من السّهل أن يضاف إليها بعد دينيّ يزيد في أسطرتها وتأبيدها، فتصبح تركيبة فحوليّة-سياسيّة-دينيّة سبق أن عبّرنا عنها بـ«المركزيّة اللاهوتيّة-القضيبيّة»[1].

يختفي وجه الفحل الحيوانيّ ويظهر فوقه قناع سياسيّ-دينيّ يمثّل وجه الأب الحامي، حامي الحرمات ورافع راية الأمّة. قد تتفاوت درجات دينيّة هذا الأب فيكون «إماما» أو زعيما شبه دينيّ، إلاّ أنّه يبقى مع ذلك الزّعيم الأوحد المذكّر. فكما يتحوّل النّظام الطّبيعيّ التي تكون المرأة بمقتضاه وعاء سلبيّا وكائنا مختزلا في بعده البيولوجيّ إلى نظام إلهيّ سرمديّ، يختفي الفحل البيولوجيّ المتغلّب، فيتحوّل إلى «إمام» أو أب حام للحمى.

ب- الحلقة المكبوتة في الخطاب الدّينيّ المدافع عن المرأة:

1- انظر في البحث الأوّل القسم الذي يحمل هذا العنوان.

إنّ الفكر متجذّر في اللاّمفكّر فيه كما اسلفنا، ولذلك فمن الضّروريّ أن ننظر في الحلقات المكبوتة من النّظام الرّمزيّ الإسلاميّ اللاّمرئيّ الذي أنتج الصّيغ التّاريخيّة للعلاقة بين الرّجل والمرأة، ولكنّه يواصل الفعل في الذّوات من حيث هو مكبوت، فيولّد أسطرة الأصل لدى الرّافضين لدنونة الفضاء الاجتماعيّ، ويولّد مغالطات الفردوس النّسائيّ المفقود لدى المدافعين عن المرأة... فمن الحلقات المكبوتة من هذا النّظام الرّمزيّ أفضليّة الرّجل على المرأة كما جاءت في القرآن، فهي المسلّمة الكبرى التي كانت تحكم العلاقة بين الرّجل والمرأة ومنها القوامة أي الرّئاسة في المجال البيتيّ التي ينجرّ عنها مبدأ الطّاعة، ومنها الرّئاسات المختلفة في المجال العامّ. أقرّ القرآن بأفضليّة الرّجل على المرأة من خلال الآية: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (البقرة/228)، والآية المذكورة سابقا: «الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه عليهنّ بعضهم على بعض...» (النّساء/34). وتتّضح أبعاد هذه الأفضليّة الأنتولوجيّة والسّياسيّة في رسالة ابن أبي الضّياف (ت1874) عن المرأة: «إنّ الذّكر أفضل من الأنثى، وأبو البشر أوّل مخلوق ومنه ولدت حوّاء أمّ البشر، والأصل أفضل من الفرع، فالذّكر أهّله اللّه للنّبوّة والخلافة في الأرض والقضاء والإمامة في الصّلاة ومباشرة الدّفاع عن الدّين والعرض والوطن...»[1].

حلقة تفضيل الرّجل على المرأة هي المفقودة والمرفوضة في التّأويلات الجديدة، وهي المغيّب المشترك بين المدافعين عن المساواة الفعليّة والمناهضين لها. تغيب مثلا في تأويل فريدة بنّاني لمبدإ القوامة، رغم أهمّيّة هذا التّأويل في المطالبة بالمساواة بين الرّجل والمرأة. فقد بيّنت الباحثة نسبيّة هذا المبدإ وعدم ملاءمته للعصر، ونقضت الحجج التي ينبني عليها، ودعت إلى مراعاة «سنّة الإسلام في التّدرّج»،

1- ابن أبي الضّياف: رسالة في المرأة، تح المنصف الشّنّوفيّ، **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، عدد 5، 1968، ص68.

ومراعاة تطوّر الواقع المغربيّ، و«طابع التّعميم في الآيات القرآنيّة» إلاّ أنّها لم تذكر الأفضليّة التي يرتّب عنها رغم أنّها ترد في الآية ذاتها التي تنصّ على هذه الصّيغة للعلاقات بين الرّجل والمرأة[1]، وتؤكّدها التّفاسير القديمة على اختلافها[2].

كما يتمّ إنكار هذه الأفضليّة في التّأويل الجديد الذي قام به متولّي شعراوي، وهو أحد الرّافضين لمنظومة حقوق الإنسان من السّلفيّين الجدد، فقد أعاد تأويل الآية المتقدّمة على هذا النّحو: «إذا قيل إنّ فلانا قائم على أمر فلان، فما معنى ذلك؟ هذا يوحي بأنّ هناك شخصا جالس (كذا) والآخر قائم... فمعنى قوّامون على النّساء... أنّهم مكلّفون برعايتهم والسّعي من أجلهنّ وخدمتهنّ، إلى كلّ ما تفرض القوامة من تكليفات، إذ القوامة تكليف للرّجل. ومعنى «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» ليس تفضيلا من اللّه عزّ وجلّ للرّجل على المرأة كما يعتقد النّاس، ولو أراد اللّه هذا لقال: بما فضّل اللّه الرّجال على النّساء، ولكنّه قال: «بما فضّل اللّه بعضهم على بعض» فأتى ببعض مبهمة هنا وهناك... ذلك معناه أنّ القوامة تحتاج إلى فضل مجهود وحركة وكدح من جانب الرّجل ليأتي بالأموال يقابلها فضل من ناحية أخرى، وهو أنّ للمرأة مهمّة لا يقدرر عليها الرّجل، فهي مفضّلة عليه فيها... فالرّجل لا يحمل ولا يلد ولا يحيض...»[3].

هذه الحلقة التي أصبحت مكبوتة مرفوضة في الكتابات المعاصرة

1- بنّاني فريدة: «وضعيّة المرأة بالمغرب بين القانون والمواثيق الدّوليّة» في: **المرأة العربيّة: الوضع القانونيّ والاجتماعيّ، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تونس**، 1996، ص ص280-81.

2- انظر على سبيل المثال: الطّبريّ: **جامع البيان في تأويل القرآن**. دار الكتب العلميّة، بيروت، 59/4؛ والقرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، 2/ 1430؛ وقد تقدّم ذكره؛ والمحلّي والسّيوطيّ: تفسيير الجلالين. محمّد علي صبيح وأولاده، القاهرة، د.ت، ص69.

3- الفتاوى، 261/3-62.

عن المرأة، يجب أن نتذكّرها نحن ونؤوّلها، بدل أن تظلّ أشباحا من الماضي تطاردنا. التّذكّر عمليّة هامّة من أجل تجاوز الجمود والحُصار، سواء تعلّق الأمر بذات فرديّة أو جماعيّة.

إنّ الوليد الذي لم ترغب أمّه في إنجابه، يظلّ يصرخ ولا يخلص من علاقته بقصّة مجيئه إلى العالم، ولا يتخلّص من الصّراخ ومن قصّة الأصل إلاّ إذا رويت له وقيل له: لم نرغب في مجيئك، ولكنّك الآن أصبحت محلّ حبّ ورغبة، وكذلك المرأة. فقد قامت الأديان التّوحيديّة على أنقاض وثنيّة كان للآلهة المؤنّثة فيها دور أساسيّ يحول دون التّوحيد. أمّا الآن فيجب أن تروى هذه القصّة لكي تعي المرأة الآن أنّها فعلا كانت محلّ نفور واحتقار أصليّين، وأنّها تقدر الآن على التّحرّر من هذا الأصل، أو على الانفلات من أقاصيص الماضي المكبّلة لإبداع أقاصيص أخرى.

3- من ثقافة الفحولة إلى ثقافة المواطنة

ليست التّركيبة الفحوليّة-السّياسيّة موجودة في العالم العربيّ فحسب، بل نجد لها أصداء في العالم المتقدّم. يمكن أن نشير إلى اتّجاه في السّوسيولوجيا الأمريكيّة ظهر في السّبعينات من القرن الماضي وسمّي بـ«السّوسيوبيولوجيا». يرى أقطاب هذا الاتّجاه أنّ البيولوجيا هي التي تحدّد في نهاية الأمر «الماهيّة» الأنثويّة والذّكوريّة، فيفسّرون كلّ سلوك بالوراثة الجينيّة وبالوظائف النّورونيّة، ويرون أنّ الجنس قوّة لاجتماعيّة، وأن الذّكور خلقوا لكي يتنافسوا على النّساء، وهذا سبب سيطرتهم عليهنّ. بل يذهب بعضهم إلى أنّ الاغتصاب أمر طبيعيّ، لأنّ تنافس الذّكور على الإناث ـ كما في نصّ العقّاد ـ أمر طبيعيّ. إلاّ أنّ هذه النّظريّة تبقى في الغرب غير فاعلة وغير مؤثّرة في سنّ القوانين المنظّمة للعلاقات بين النّساء والرّجال، والمُنصفة للنّساء في مجال المشاركة السّياسيّة. وقد بيّنت بعض الأبحاث أنّ هذا الاتّجاه في

السّوسيوبيولوجيا لم ينتشر ويلق صدى في فرنسا مثلا إلاّ لدى منظّري اليمين الجديد[1]، فهو اتّجاه يظلّ مطوّقا وغير مقبول.

إنّ النّوازع الذّكوريّة ما زالت قائمة في العالم أجمع، إلاّ أنّ العالم الغربيّ طوّر المعارف والمبادئ والآليّات التي تقيه منها إلى حدّ بعيد. ومن هذه المعارف البحث في «الجندر» أو النّوع الاجتماعيّ وهو بحث يسير في اتّجاه معاكس للسّوبيولوجيا، فهو كما أشرنا يعتبر الفوارق بين النّساء والرّجال ثقافيّة تاريخيّة لا طبيعيّة سرمديّة. ومن المبادئ والآليّات مبدأ المساواة الذي أصبحت له فاعليّة قصوى في شتّى مجالات الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة وآليّة «الشّراكة» أو «التّناصف» (parité)، وقد نشأت لجعل مبدإ المساواة أكثر فاعليّة في المجال السّياسيّ، بحيث أنّها تمثّل «تمييزا إيجابيّا» ظرفيّا من شأنه أن يساعد النّساء على دخول البرلمانات وحلول المناصب التّسييريّة.

أمّا في العالم العربيّ، فالتّركيبة الفحوليّة السّياسيّة يضاف إليها كما رأينا بعد دينيّ يؤسطرها و«يأمثلها» ويأبّدها. ولكنّ الأدهى هو أنّ هذه التّركيبة الفحوليّة-السّياسيّة-الدّينيّة ليست مهمّشة في الممارسة الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة. فالبلدان العربيّة تنتج منذ العشرينات على الأقلّ، وتصدّر موجات من الثّقافة المعتمدة لهذه التّركيبة، الملحّة على بعدها الثّالث. هذه الثّقافة المناهضة لخروج المرأة من حجبها، المناهضة لتقلّدها وظائف الزّعامة، مدعومة بالكثير من التّشريعات في الكثير من البلدان العربيّة، مدعومة بالمؤسّسات الدّينيّة الكبرى التي ما زالت رافضة لحقوق الإنسان، ولحقوق الإنسان للمرأة، بل إنّها مدعومة بالهياكل التّمثيليّة المنتخبة، فالبرلمنات العربيّة لا تسير في الغالب في اتّجاه الاعتراف بأهليّة المرأة ومساواتها التّامّة مع الرّجل، الدّليل على ذلك المثال الذي ذكرناه عن رفض البرلمان الكويتيّ منح النّساء حقوقهنّ

1-Badinter Elisabeth: XY: *De l'identité masculine*, éd. Odile Jacob, Paris, 1992, p42.

السّياسيّة المرّة تلو الأخرى. والدّليل على ذلك مطالبة الكثير من البرلمانيّين المنتخبين بالتّراجع عن الحقوق الممنوحة للمرأة. ففي سنة 1988 دعا أحد نوّاب التّيّار الإسلاميّ في «مجلس الشّعب» المصريّ «بعدم تعيين الإناث في الوظائف الحكوميّة من أجل القضاء على ظاهرة البطالة»[1].

هذه الثّقافة ليست مهمّشة وهي إلى ذلك كلّه ثقافة رائجة، تكاد تهيمن على وسائل الإعلام السّمعيّة والبصريّة، والقنوات الفضائيّة العربيّة التي تخصّص حصصا هامّة لشيوخ الإفتاء أبرز مثال على رواج هذه الثّقافة وتلبيتها لحاجيات الجماهير العريضة. خصوصيّتنا الثّقافيّة إذن هي هذه: لا نتحفّظ على حقوق المرأة فحسب، بل ننتج ثقافة تقدّم ترسانة من الأحكام والفتاوى والتّصوّرات المناهضة للمرأة.

بين التّمسّك بمنظومة فقهيّة صنعت لمجتمعات قديمة، وإكساب شرعيّة معاصرة لأفكار قديمة، وإكساب شرعيّة قديمة لأفكار معاصرة ربّما أمكن لنا أن نجد بدائل أكثر ملاءمة مع الذّات المسؤولة التي نريد أن نبتنيها. إنّها بدائل لا تتطلّب اجتهادا، بقدر ما تتطلّب جهدا عمليّا ونفسيّا. أمّا الجهد العمليّ فيتمثّل بكلّ بساطة في الإقبال على الممارسة السّياسيّة. فلا تكفي مقترحات الإصلاح الدّينيّ بل والتّيولوجيّ لمواجهة بنى الفحولة وتعبيراتها الدّينيّة، بل لا بدّ أوّلا من إقبال النّساء فعليّا على المطالبة بحقوقهنّ السّياسيّة والمدنيّة وإقبالهنّ على المشاركة، فالممارسة السّياسيّة هي التي من شأنها أن تخلق المشهد السّياسيّ، وتنضج الفعل السّياسيّ. ولا بدّ ثانيا من أن تنتج الحركة الحقوقيّة العربيّة، أو تواصل إنتاج ثقافة مدنيّة جديدة مبنيّة على المساواة، ومن أن تعتمد استراتيجيّات ناجعة لترويج هذه الثّقافة على النّطاق الواسع حتّى لا تترك المجال واسعا أمام الثّقافة الدّينيّة الفحوليّة المستشرية. أمّا الجهد النّفسيّ فهو

1- المصريّ سناء: **خلف الحجاب: موقف الجماعات الإسلاميّة من قضيّة المرأة.** سينا للنّشر ط1، 1989، ص49.

الذي سنهتمّ بتفصيله منطلقين من الفرضيّة الموالية: الفحولة ليست بنية للمجتمع وللدّولة معرّضة اليوم إلى الخطر فحسب، بل هي أيضا بنية نفسيّة للثّقافة السّائدة في العالم العربيّ، ولذلك فقد تجد آليّاتها لدى المدافعين على المرأة نفسهم. وأقصد بالبنية النّفسيّة الفحوليّة الوضعيّة المتمثّلة أساسا في رفض الفقدان والنّقص، ورفض المستحيل الذي يفرضه الواقع، وطلب القوّة والهيمنة. فربّما آن الأوان لأن ننطلق من فقدان أوهامنا لا من الاحتفاء بها وزيادة تغذيتها، ولأن ندرك أنّ سياسة سحب البساط من الواهمين بالأصل الفردوسيّ المفقود بمشاركة هؤلاء في جزء من أوهامهم لا تزيد إلاّ في تعميم الوهم وزيادة التّمسّك الماليخوليّ به، والماليخوليا هي العجز عن الحداد، أي العجز عن قبول واقع الفقدان، واقع فقدان الوهم وواقع اليتم واستحالة عودة الماضي. وهذا هو شأن الفحولة الجريحة التي ترفض واقع النّقص وتصطدم به.

أ- فاقد الشيّء هو الذي يمكن أن يعطي. يمكن أن يشرع في العطاء. يمكن أن ننطلق من الوعي بالفقد لنقول إنّ المشاركة السّياسيّة عموما لا المشاركة السّياسيّة للمرأة فحسب، أمر لم يكن مفكّرا فيه في الأبيستميه القديمة. إنّه مفهوم يحيل إلى سجلّ المواطنة، بل هو مرادف للمواطنة من حيث هي إسهام في تسيير المدينة. وهذا المفهوم تشكّل في نسيج فكريّ حديث، أي في علاقة بمفاهيم «التّعاقد»، تعاقد الارتباط الذي يكون مصدر السّيادة السّياسيّة، ومفهوم «دولة القانون» التي تعني أنّ سلطة غير شخصيّة هي سلطة القانون فوق كلّ الأشخاص، و«التّفرقة بين السّلط» و«المساواة» واللاّئكيّة التي لا تعني الإلحاد بل تعني أنّ الشّرعيّة السّياسيّة لا يمكن أن تستمدّ من الدّين، لأنّ الممارسة السّياسيّة لا بدّ أن تكون بشريّة وإن نطقت باسم الدّين، وتعني التفرقة بين الخاصّ والعامّ لأنّ العامّ يجب أن يكون مشتركا، وتعني حياد الدّولة دينيّا.

فمرجعيّة هذا السّجلّ ليست تراثيّة، والتّقابل بين المرجعيّتين الفقهيّة والدّيمقراطيّة أساسيّ، رغم أنّ المطامح العامّة التي تسيّره توجد في

التّراث، أعني التّوق الإنسانيّ، توق كلّ إنسان إلى العدالة والمساواة والحرّيّة. فقد بيّنت بعض الأبحاث العربيّة الحديثة أنّ النّظريّة السّياسيّة التي سادت في تراثنا هي نظريّة مماثلة لنظريّة الحقّ الإلهيّ للملوك يعبّر عنها مبدأ «طاعة الإمام من طاعة الله»[1]، بحيث تمّ ربط هذه الطّاعة بالسّعادة، وأصبحت «جزءا من العقيدة السّياسيّة لأهل السّنّة والجماعة»[2] وفيما يلي بعض النّقاط الدّالّة على اختلاف المرجعيّة التّراثيّة عن المرجعيّة الدّيمقراطيّة الحديثة:

- لقد اهتمّ الفقه الإسلاميّ الذي أصبح يسمّى «الشّريعة» بكلّ صغيرة وكبيرة في مجال العبادات والمعاملات، ولكنّه لم يقنّن سلطة أولي الأمر على نحو من الأنحاء، ولم ينتج مؤسّسات وآليّات لمراقبة الحكم. بل نجد تبريرا للسّلطة الجائرة في الأبواب المتعلّقة بالخارجين على سلطة الإمام أو «المحاربين على التّأويل» وحكمهم القتل في الغالب، ومن هذه الأبواب باب «الحرابة»[3] و«باب البغي»[4]. فلم يكن يوجد في الممارسة السّياسيّة القديمة سوى ثنائيّ الرّاعي والرّعيّة، وقد كان الفقهاء والعلماء في أحسن الأحوال يكتفون بتقديم النّصائح للخلفاء والأمراء.
- اقتصرت كتب الآداب السّلطانيّة، التي كانت نتيجة تثاقف بين العرب والفرس، على التّدبير السّياسيّ العمليّ خاصّة، ولم تهتمّ بأصل السّلطة وشرعيّتها وعدلها وإنصافها، بل اهتمّت بتبرير انتقال الخلافة إلى ملك عضوض منذ منتصف العقد الرّابع من القرن الأوّل وقامت بوظيفة «تكريس تصوّرات معيّنة للسّلطة وإبراز حتميّة القهر كخاصيّة

1- انظر البحث الهامّ: عبد اللّطيف كمال: **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في الآداب السّلطانيّة**. دار الطّليعة، بيروت 1999.

2- المرجع نفسه، ص181.

3- ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. دار الفكر، بيروت 2001، ج373/2 وما بعدها.

4- ابن جزيّ: **القوانين الفقهيّة**، دار الفكر، دت، ص312.

ضروريّة لكلّ سلطة في التّاريخ، ولزوم الولاء والطّاعة والصّبر، وهي أخلاق العامّة المطابقة لإرادة التّاريخ ومقتضيات الزّمن، حيث لا مفرّ من السّلطان القاهر العادل، القويّ والمنصف...»[1].

- مبدأ الشّورى الذي يقدّم اليوم على أنّه بديل ممكن للدّيمقراطيّة قد يمثّل توقا إلى عقلنة القرار السّياسيّ، ولكنّه لم يتحقّق طوال التّاريخ، ولا يذكر ضمن شروط الإمامة، وهي الرّئاسة العامّة في الدّين والدّنيا، وهو إضافة إلى ذلك يبقى دون المأمول لأنّ هذه الشّورى تتمّ بين أهل «حلّ وعقد» غير منتخبين، وليس من بينهم نساء. فالتّمسّك بهذا النّموذج هو من باب رفض الحداد على الأموات، ومن باب عبادة الذّوات الضّعيفة لأشيائها الخاصّة، وافتخار المنطوي على نفسه بما يعدّه الأفضل والأصلح.

ب- الوعي بالتّاريخ وعي بالنّسبيّة، والوعي بالنّسبيّة وعي بالحدود. وما ينظّم علاقات النّاس في الدّنيا مبصوم بالدّنيويّة وإن كان ينطق باسم الدّين، مبصوم بانتمائه إلى زمانه. ولذلك فلا بدّ من مواصلة بيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة، لاسيّما تلك المتّصلة بمجال المعاملات، ولاسيّما تلك المتّصلة بالمراتبيّة الاجتماعيّة وبتقسيم الأدوار الجندريّة.

جـ- ما يحول دون الاعتراف بأهليّة المرأة للمشاركة السّياسيّة للمرأة هو عين ما يحول دون السّياسيّ، أو ما يقضم فضاء السّياسيّ باستمرار. فواجب الطّاعة في المجالين الخاصّ والعامّ، والبنى الصّهريّة المنجرّة عنه هي المناطق الكارثيّة التي يجب أن نعي بها. واجب الطّاعة لا يترك مجالا لسلطة القانون التي يجب أن تكون فوق الجميع. وواجب الطّاعة في المجال العامّ يصهر الأب-الفحل في الرّئيس، ويحول دون السّلطة التي من شأنها أن تحدّ من السّلطة. فالأب يطاع ولا يحاسب لأنّه وليّ النّعمة ومالك الرّقاب، وهو راع لا تسأله رعيّته عمّا يفعل. وإذا كان هذا الأب-الفحل-الرّئيس إماما يضع قناعا دينيّا ويتكلّم باسم الدّين

1- في تشريح أصول الاستبداد، ص110.

كما في الدّول التّيوقراطيّة، فإنّ وطأة الثّنائيّة الاستبداديّة تشتدّ وتحتدّ. فلا يمكن للسّياسيّ أن يظهر دون تفرقة بين الوظائف والسّلط، ودون وجود سلطة غير شخصيّة تكون فوق الجميع، ودون وجود مجال عامّ معلمن. فالممارسة السّياسيّة لا يمكن إلاّ أن تكون بشريّة، ولا يمكن أن نحاسبها ونقيّمها إلاّ على هذا الأساس.

د- الأنثى في ثقافة الحجب والتّأثّم المنتشرة تولد آثمة، وعليها أن تثبت يوميّا براءتها. والخمار هو علامة الإثم ودليل البراءة المستحيل، لأنّ الخمار يجب أن يجرّ وراءه كوكبة لا تنتهي من الأفعال والسّلوكيّات الهوسيّة المتناقضة مع الفعل والمشاركة: رفض الاختلاط، رفض الخلوة، رفض المصافحة واعتبار المرأة مواطنة من نوع خاصّ. فما قد يعوق المشاركة السّياسيّة للمرأة هو اختزال المرأة في جنسها، أي في كونها أنثى، تنبعث من جسدها إشعاعات «الفتنة» الفاسدة. لقد انتقلنا من الحجاب بالمعنى الفضائيّ، بمعنى الحاجز الفاصل بين المجال الخاصّ الذي تأهله المرأة المحرّمة والمجال العامّ إلى الحجاب بمعنى الثّوب المسدل على المرأة، وهو ثوب لا يعوقها كثيرا عن العمل والخروج. إلاّ أنّه تجسيد لمنطق التّأثّم الذي يظلّ باسطا ظلاله على جسدها وعلى المدينة.

هـ- مقولة الاختلاف الجنسيّ مقولة خاوية، لا يمكن التّفكير فيها دون ملئها باعتبارات جنسيّة تكرّس هيمنة جنس على الآخر.

وما نلاحظه هو تردّد النّسويّة العربيّة في الغالب بين طرحين لقضيّة المرأة: طرح إنسانيّ يلحّ على الاشتراك بين الرّجل والمرأة في المنزلة الإنسانيّة، وهو الطّرح الذي ظهر منذ كتاب سيمون دي بوفوار عن «الجنس الثّاني» وطرح اختلافيّ يلحّ على الاختلاف، وهو قد يفضي إلى تفضيل المرأة على الرّجل. فلعلّ الحركة النّسويّة العربيّة تغنم كثيرا إذا تمسّكت بكلّ وضوح بالطّرح الإنسانيّ الأوّل وإذا فضحت المقاربات التّي «تجوهر» الفوارق بين النّساء والرّجال لغايات تخدم الهيمنة لا

المساواة. ولذا فالأفضل أن لا نقول لأطفالنا: هناك جنسان: ذكر وأنثى، بل أن نقول لهم: الإنسان في أيّ مكان يولد فيكون أنثى أو ذكرا أو غير ذلك.

هذه بعض النّقاط في برنامج ينتظرنا هو برنامج ترسيخ ثقافة المواطنة في الممارسات الخطابيّة والسّياسيّة وفي النّفوس والأفئدة، وفي عقول أطفالنا الصّغار، فالثّقافة أيضا لا تحبّ الفراغ: حيث تغيب المواطنة والمساواة والدّيمقراطيّة، تحضر الصّور الفحوليّة المطمئنة الخادعة: صور الذّكر المتغلّب المخلّص أو الأب الأوحد الحامي، أو الزّعيم الموزّع لأوهام القوّة والغلبة، فيصعب على النّفوس قبول صور ما زالت باعثة على القلق: صورة المرأة-المواطنة، المرأة غير-المحجوبة، المرأة-الرّئيسة. هذا ما يحصل في عالمنا العربيّ اليوم: ما زلنا أطفالا سياسيّين يبحثون عن الأب الحامي ويغمضون أعينهم عن القساوة اللاّديمقراطيّة وعن اللاّمساواة الموحشة القابعة خلف الصّور الأليفة.

الحداثة والحداد(*)

معلوم أنّ الحداثة تتضمّن التباسا أساسيّا: فهي في الوقت نفسه عصر وسمات للعصر، وموقف ووضعيّة من وضعيّات الذّات، وأفضّل أن أتحدّث عن الموقف والوضعيّة، وأن أتحدّث عنهما انطلاقا من مكتسبات معرفيّة ومدنيّة حقّقتهما الحداثة، منذ عصر الأنوار إلى الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الصّادر سنة 1948، أضيف إليها معطى ذا طبيعة نفسيّة، لا يذكر عادة عند تعريف الحداثة، ولكنّني أظنّه هامّا للتّفكير في الحداثة في السّياق العربيّ الإسلاميّ الرّاهن. فالمقاربات المنهجيّة والمعرفيّة ليست كافية، في رأينا، لطرح قضايا العلاقة بالأصل، والعلاقة بالحرّيّة، والانفصام ورفض التّفكير أو الكبت، والرّهاب وغير ذلك من الظّواهر والمسارات النّفسيّة. والاشتغال على «نفس» ما جماعيّة ليس بالأمر الغريب، لأنّه جزء من مشروع فرويد نفسه، مؤسّس التّحليل النّفسيّ، عبّر عنه في «الطّوطم والتّابو» بـ«تطبيق وجهات نظر التّحليل النّفسيّ ومعطياته على بعض الظّواهر التي لا تزال معتمة من النّفسيّة الجماعيّة»[1].

يمكن إذن أن نحدّد هذا الموقف وهذه الوضعيّة كالتّالي:

○ الحداثة حركة **خروج** واقتلاع للنّفس من وضعيّة سابقة. هذا الخروج

* مقتطفات من ورقة قدّمت في المؤتمر التّأسيسيّ للمؤسّسة العربيّة للتّحديث الفكريّ (بيروت، من 30 نيسان إلى 2 أيّار/مايو 2004)، وكانت تعقيبا على مداخلة للأستاذ عزيز العظمة. وقد صدرت كامل أعمال المؤتمر في كتاب بعنوان «الحداثة والحداثة العربية». دار بترا، دمشق 2005.

1- Freud Sigmund: *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2003, p7. وهذا المسار الذي اختاره فرويد متناقض مع مسار تفسير نفسيّة الفرد بمعطيات عن النّفسيّة الجماعيّة كما لدى يونغ وجماعة زوريخ.

يرد في الفقرة الأولى من النّصّ الجميل الذي كتبه كانط سنة 1784 جوابا عن سؤال: ما الأنوار؟

«ما الأنوار؟ [هي] خروج الإنسان من حالة القصور التي هو نفسه مسؤول عنها. قصور، أي عجز عن استخدام [ملكة] الفهم (القدرة على التّفكير) دون وصاية الآخرين، قصور هو نفسه مسؤول عنه بما أنّ سببه لا يعود إلى عيب في ملكة الفهم، بل إلى نقص في اتّخاذ القرار وفي الشّجاعة التي تجعله يستعملها دون وصاية الآخرين. تجرّأ على التّفكير! لتكن لك الشّجاعة في استخدام ملكة فهمك الخاصّة. هذه هي عملة التّنوير». فالذّات تكون في حالة قصور عندما تطيع بدل أن تفكّر، وعندما تعوّل على كتاب ما أو مرشد ما عوض أن تعوّل على ملكة الفهم، وعندما يقرّر طبيب ما نظام تغذيتها بدلا عنها[1].

ولذلك فإنّ الحداثة قد تكون خروجا من وصاية التّراث إذا كان التّراث بمثابة الكتاب الكبير الذي يحول دون استعمال ملكة العقل.

- تفترض الحداثة، وخاصّة من حيث هي مكتسبات مدنيّة من شأنها أن تحسّن مصير الإنسان، فكرة الإنسان باعتباره قيمة في حدّ ذاته، بقطع النّظر عن جنسه ودينه ومعتقده ولونه. ولهذه القيمة علاقة بالعقل، بقدرة الإنسان على تحكيم العقل، ولها علاقة بمفهوم «الكرامة»، وهو مفهوم لا توجد له ترجمة قانونيّة واضحة، ولكنّه أساسيّ في الإنسيّة الكونيّة الحديثة، وفي الصّكوك الدّوليّة[2]. هذا المفهوم جديد من حيث كونيّته وطبيعيّته، أي من حيث أنّ الكرامة ليست قيمة مضافة إلى هذا الإنسان أو ذاك، بل تتوفّر لدى كلّ النّاس، ليست صفة نقرّرها بل

1-Kant Emmanuel: «Qu'est-ce que les Lumières?», trad. Wismann, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p 211 sqq.

ولم نظفر بترجمة عربيّة لهذا النّصّ، ولذلك نقدّم بتحفّظ هذه التّرجمة من الفرنسيّة.

2- يرد مفهوم الكرامة في الفصل الأوّل من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان: «يولد جميع النّاس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء».

نؤكّدها. وهذا المفهوم جديد من حيث صياغته الكانطيّة الحديثة في (أسس ميتافيزيقا الأخلاق): فالكرامة تعني أنّ من حقّ كلّ شخص أن يعامل في علاقاته بالأشخاص الآخرين أو بالدّولة على أساس أنّه غاية لا وسيلة، وعلى أنّه أغلى من كلّ شيء، وأنّ له قيمة قصوى[1].

- الحداثة استقبال للمختلف، وعزوف عن ارتهان الحاضر بالماضي «انطلاقا من كلّيّة ما أو اكتمال مستقبليّ»[2]. إنّها عزوف عن منطق الهويّة المتمثّل أساسا في ردّ المختلف إلى المؤتلف والحاضر إلى الماضي، وفي ميل الذّات «الدّاخليّ إلى بناء هويّة واحديّة ومطلقة تقود في آخر المطاف إلى ضرب آخر من العنف الميتافيزيقيّ، أي إلى مقام بلا اختلاف، ما دام كلّ اختلاف لا بدّ أن ينطوي على قدر أساسيّ من اللاّهويّة»[3].
- الحداثة حركة تعرية وتعرّ. إنّها وضعيّة نقديّة تأويليّة تعرّض كلّ المسلّمات في كلّ الميادين إلى الانهيار، وهي إذ تكون علاقة تأويليّة

1- انظر توضيحا لمفهوم الكرامة لدى كانط ولقوله المشهور «تصرّف بحيث تعامل الإنسان في شخصك وفي أيّ شخص آخر على أنّه دائما وفي الوقت نفسه غاية وليس مجرّد وسيلة» في العدد الخاصّ من: *Revue du droit public*, n°1-1999. ومن المهمّ أن ننتبه إلى مناقشة الفيلسوف كيس للتّعريف الكانطيّ لهذا المفهوم واقتراحه لصيغة علائقيّة له في كتابه عن «المساواة في الكرامة»، فالكرامة حسب رأيه هي ما يجعل العلاقة بين النّاس معياريّة اجتماعيّة: Janos Kis: *L'Egale dignité*, trad du hongrois par G. Kassai, Seuil1987, pp120-127.

2- العظمة عزيز، المداخلة المشار إليها.

3- المسكيني فتحي: الهويّة والزّمان: تأويلات فينمنولوجيّة لمسألة «النّحن». دار الطّليعة، بيروت 2001، ص14. ويرى المسكينيّ في نقده للعقل الهوويّ المعاصر أنّ العرب المعاصرين انزلقوا في استعمال معنى الهويّة «من معناها الأنطولوجيّ لدى الكنديّ أو الفارابيّ أو ابن سينا أو ابن رشد، إلى دلالتها الأنتروبولوجيّة والثّقافيّة الرّاهنة»، ص11. وهو يقول في ص55 هامش 2: «الهوويّ نسبة إلى الهويّة identité بوصفها مشكلا كونيّا انقلب في السّجال الهوويّ الذي غلب على تفكير العرب المعاصرين من الأفغانيّ حتّى طه عبد الرّحمن إلى قميص عثمان ضدّ كلّ من يفكّر بشكل كلّيّ...».

بالتّراث، تكون تعرّيا لبناه الرّمزيّة اللاّواعية وتفكّكا أليما ولكن لا مناص منه، لأساطيره المؤسّسة.

لذلك يمكن أن نذهب إلى أنّ الحداثة تفترض حدادا على الماضي وأمواته، أو بالأحرى «عمل حداد» حسب العبارة الفرويديّة. فالحداد هو «ردّ فعل على فقدان شخص حبيب أو أمر مجرّد تمّ تعويضه به، كالوطن، أو الحرّيّة، أو النّموذج الخ»، ويتمثّل «عمل الحداد» في أنّ «محنة الواقع بيّنت أنّ الموضوع الحبيب لم يعد موجودا فهي تملي ضرورة سحب ليبيدو الرّوابط التي تشدّه إلى هذا الموضوع»، أي تملي عليه أن «يستجيب لمجموعة الإشباعات النّرجسيّة وأن يقطع صلته بالموضوع المنعدم». وفي مقابل الحداد وعمله، نجد الماليخوليا وعملها اللّذين يقاومان محنة الواقع ويؤدّيان إلى الإبقاء على الموضوع المفقود عبر «نفاس هذيانيّ للرّغبة» وعبر سحب للموضوع من الوعي، «خلافا للحداد الذي لا يوجد فيه أيّ شيء لاواع متعلّق بالشّخص»[1].

فالحداد إجمالا قدرة على إحداث القطيعة مع المفقود الذي تعرّض وهم بقائه إلى تعرية الواقع، والماليخوليا عجز عن القطيعة وعجز عن فقدان الوهم.

لا «خروج» دون إيقان بضرورة الخروج، دون اتّخاذ قرار باقتلاع النّفس من وضعيّة القصور. لا «خروج» قبل اليأس من الحالة السّابقة والحداد على الأوهام المكبّلة.

فإلى أيّ حدّ عرف العرب التّنوير باعتباره «خروجا» من وضعيّة قصور أو باعتباره حدادا وعمل حداد؟ أيّ مكاسب مدنيّة حديثة تحقّقت لديهم وعلى أيّ نحو؟ ما حظّ نهضتهم وفكرهم التّحديثيّ من الفكرة

1- وللماليخوليا أيضا علاقة بالكره والصّراع الازدواجيّ وبقابليّة للعصاب الحصاريّ.
انظر كامل الفصل المتعلّق بـ«الحداد والماليخوليا» في: Freud Sigmund: Métapsychologie, tr. J.Laplanche et J.-B. Pontalis, , Paris, Gallimard, 2003, pp145-171.

الكونيّة؟ ما الذي آل بالفيلسوف العالميّ المعاصر جاك درّيدا إلى القول في لقاءاته الأخيرة إنّ العرب لم يعرفوا الأنوار أو على وجه التّحديد إنّ «...أوروبّا اليوم، أوروبّا أخرى ولكن بنفس الذّاكرة[1]، يمكن لها (هذه على كلّ حال منيتي) أن تجتمع في الوقت نفسه ضدّ سياسة الهيمنة الأمريكيّة (تقرير وولفوفيتز، تقرير تشيني، رمسفليد... إلخ) وضدّ اللاّهوتيّة العربيّة الإسلاميّة التي لا أنوار لها ولا مستقبل سياسيّ لها (ولكن لا ننسى التّناقضات والتّداخلات في هاتين المجموعتين ولنتحالف مع كلّ من يقاوم داخل الكتلتين)»[2]؟

وسأهتمّ في هذا البحث في الحداثة العربيّة بمسألة العلاقة بين الجنسين وقضيّة الحرّيّة الفرديّة، لسببين، أوّلهما لعلّ له صلة بإشكاليّات «ما بعد الحداثة» أو «الحداثة المعاصرة»، التي تستفيد من المكاسب المدنيّة للحداثة وإن كانت تقوم على نقد وتفكيك لميتافيزيقا الذّات[3]. فالذّات العارفة ليست ذاتا متعالية عن ظروف إنتاجها للمعرفة، بل متموقعة، والعلاقة بين الباحث وموضوعه لا تستوعبها ثنائيّة الذّات والموضوع. فتعقيبي سيكون تعقيب **شخص يفكّر**، ولكنّه سيكون بالضّرورة تعقيب_**امرأة تعيش**، تعيش من ناحية في بلد تساوي أغلب

1- المقصود بنفس الذّاكرة: الأنوار والتّأثّم النّاجم عن «الشّموليّة والنّازيّة والمجازر الجماعيّة والمحرقة والاستعمار والاستقلال إلخ».

2-Derrida Jacques: «Je suis en guerre contre moi-même», propos recueillis par J. Birnbaum, Le Monde, 19/8/ 2004.

3- ولعلّي أختلف مع الأستاذ العظمة في تقديره لمدى وجاهة التّيّارات التي تعتبر «ما بعد حديثة»، وخاصّة التّفكيك، فهي إذ تنتقد ميتافيزيقا الذّات الحديثة لا تتناقض مع المكتسبات السّياسيّة والمدنيّة للأنوار، بل تحافظ عليها وتدعو إلى تطويرها في الوقت نفسه. انظر التّمييز بين فشل الحداثة ونجاح الحداثة السّياسيّة في: المسكيني فتحي: الهويّة والزّمان، ورد ذكره، ص ص61-66. وانظر كتابات درّيدا «السّياسيّة» ومنها: Derrida Jacques: Voyous, Paris, Galilée 2003. Derrida Jacques: Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!, Paris, Galilée, 1997.

قوانينه بين الرّجال والنّساء، ولكن أغلب قوانينه لا كلّها[1]، وتعيش من ناحية ثانية في محيط ثقافيّ عربيّ تسوده أشكال عدّة من العنف ضدّ المرأة، أبرزها عنف التّمييز، وتسوده الرّغبة في حجب المرأة وتأثيمها، ويسوده القول بأنّ الحرّيّة الفرديّة من منتوجات الغرب المنافية لما يسمّى بالخصوصيّات أو الثّوابت أو الشّريعة. والسّبب الثّاني هو أنّ قضيّة المرأة هي قضيّة العلاقة بين الجنسين وبين شطري المجتمع، وعلى هذه العلاقة تتحدّد كما سنرى قضايا أساسيّة: قضايا التّحديث السّياسيّ والعلمانيّة وحقوق الإنسان باعتبارها صيغة للعلاقات بين النّاس لا فقط وسيلة للدّفاع عليهم، وقضايا العلاقة الشّائكة بالتّراث.

ويمكن أن نغامر باستعمال صيغة الجمع للحديث عن الحداثة في العالم العربيّ، ميلا إلى التّعيين والبحث عن الاختلاف بدل المطلقات، ونفورا من الكتل المتجانسة التي ينفر منها الأستاذ العظمة أيضا، وأخذا بعين الاعتبار للالتباس الأساسيّ للحداثة، فهي كما ذكرنا عصر وموقف ووضعيّة للذّات. فقد بدا لي أنّه من الممكن أن نبحث في «الحداثات» العربيّة الموالية:

- الحداثة المنسيّة، وهي الحداثة التي كانت ممكنة وتمّ اقصاؤها لبناء صرح النّهضة. هذه الحداثة الممكنة التي تمّ اقصاؤها توجد نصوصها وآثارها قابعة في الأرشيف، في جانب من ذاكرتنا منسيّ يلفّه الصّمت ورفض التّفكير. يمكن أن نقوم بتذكّر هذا المنسيّ لا لنعتبره نموذجا

1- رغم أنّ مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة هي الأكثر تطوّرا في العالم العربيّ، فإنّها لا تضمن المساواة في الإرث، وتنصّ على أنّ «الأب هو رئيس العائلة». وقد تحفّظت تونس، مسايرة في ذلك البلدان العربيّة التي لا تضمن الحقوق الأساسيّة للمرأة، على موادّ من اتّفاقيّة مناهضة جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة، منها المادّة 16 بخصوص جنسيّة الأطفال والاعتراف بنفس الحقوق والواجبات أثناء الزّواج وعند فسخه والمسؤوليّات في ما تعلّق بالولاية على الأطفال وفيما يخصّ اللّقب العائليّ والميراث، بل تحفّظت على المادّة 15 فيما يخصّ حركة الأشخاص وحرّيّة اختيار مقرّ سكناهم وإقامتهم، وهو ما يتناقض مع القوانين التّونسيّة، ومع حرّيّة النّساء التّونسيّات الفعليّة في السّفر والإقامة.

مستقبليّا، بل لمجرّد أنّ التّذكّر أساس نهوض الذّات بعبء مرغوبها ومكبوتها، أساس خروجها من وضعيّة القصور اللاّحداثيّ.

- الحداثة النّهضويّة الإصلاحيّة التي نعيش عصرها إلى اليوم، والتي نتساءل عن علاقتها بالأنوار والفكرة الكونيّة والحداد...
- الحداثة المعاصرة التي نحاول التّفكير فيها اليوم، وهي حداثة تحاول الوعي بحدود الحداثة النّهضويّة والنّهوض بعبء معيّن هو عبء رفض الحداثة الذي تختصّ المجتمعات العربيّة اليوم بإنتاجه.

لست أدري متى ظهرت كلمة «الحداثة» في اللّغة العربيّة، وليس لنا إلى اليوم معجم تاريخيّ للّغة العربيّة، وقد يكون في هذا مظهر من مظاهر اللاّحداثة، ولكنّها تسمية زمانيّة تقابل القديم وتشبه في ذلك المصطلح الغربيّ، وترتبط في العربيّة أيضا بفكرة الفعل والفعل الجديد: أحدث، استحدث...

إلاّ أنّ للحداثة العربيّة أو لبعض مراحلها ووجوهها أسماء استعاريّة، نعتقد أنّها تدلّ على الأفق النّهضويّ الذي يدور في فلكه تصوّرنا للحداثة: الإحياء والإصلاح، والنّهضة، والبعث، والثّورة، واليقظة والصّحوة... فما نلاحظه بخصوص هذا الجدول هو غلبة الصّيغة الفعليّة العموديّة، وغلبة صورة الكائن البيولوجيّ الذي يستفيق من نوم أو ينهض ويقوم. ولا يخفى ما في هذه الصّورة من ماهويّة وبيولوجويّة قد تعوق المعرفة التّاريخيّة العلميّة. يقول عزيز العظمة في هذا الصّدد وفي كتابه «دنيا الدّين في حاضر العرب» تحديدا: «ليس التّاريخ في اعتبار هذه النّظرة النّهضويّة إلاّ سياقا زمانيّا لجملة قوى تلتئم تحت لواء أمّة ما، فيجري اعتبار الأمّة على أنّها كلّ متجانس ومغلق، قائم على سجيّة أصليّة ومزاج معلوم، وذلك استنادا إلى التّمثيل بين الكيانات التّاريخيّة والكائنات البيولوجيّة»(1). ولكنّ المهمّ بالنّسبة إلينا هو أنّ الذّات

1- العظمة عزيز: دنيا الدّين في حاضر العرب. دار الطّليعة، بيروت 2002، ط2، ص126.

المفترضة في هذه الأسماء-الصّور تستفيق وتستردّ قواها دون أن تتغيّر، فهي لا تصبح أخرى، بل تستأنف بدءها من جديد، والزّمن بالنّسبة إليها هو استمرار وتناسخ بلا قطيعة. وربّما وجدنا في عبارة «الصّحوة الإسلاميّة» التي يستعملها الإسلاميّون اليوم للحديث خاصّة عن الإسلام الجهاديّ والتّكفيريّ الذي برز بالمملكة العربيّة السّعوديّة في التّسعينات، تأكيدا لفكرة الاستفاقة واستئناف البدء، ودليلا على إمكان استخدام هذه الصّورة في اتّجاه رفض استقلال الحاضر عن الماضي وفي اتّجاه ماهويّ قائم على منطق الهويّة.

المهمّ هو أنّ الأسماء الشّائعة للحداثة أو للتّحديث لا تشير إلى فكرة وصورة الخروج أو القطيعة أو التّبدّل الجذريّ. ومع ذلك فنحن إذا بحثنا من وجهة نظر التّفكيك(1) عن الممكنات التي أقصيت لكي يتمّ، على أنقاضها، بناء صرح النّهضة والإصلاح من أواخر القرن التّاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، تبيّن لنا أنّ هذه الأفكار عن الحداثة كانت موجودة في وعي بعض الرّوّاد والحركات الرّياديّة التي سرعان ما هُمّشت بل ونظّمت عمليّة نسيانها وتهميشها:

1- كان يمكن أن تتمّ الحداثة العربيّة الإسلاميّة تحت سقف نسخ الشّريعة وأن تسمّى كذلك. فليست فكرة النّسخ بمعنى الإلغاء غريبة على العلوم القرآنيّة، لوجود آيات ألغيت عن طريق آيات أخرى، وليست فكرة النّسخ العامّ لكلّ الأحكام بغريبة على العقائد الإسلاميّة المستحدثة، ففي سنة

1- يمكن أن نقول عن التّفكيك إنّه عمليّة ترجمة داخل اللّغة الواحدة، أو أنّه «أكثر من لغة» كما يقول درّيدا، ويمكن أن نقول عنه إنّه بحث مستمرّ في المفاهيم والآليّات التي تتبنّى عليها الأنظمة الفكريّة والنّصوص، وبيان لتركيب الصّروح التي يبنيها، ولقسط اللاّمفكّر فيه الذي يسندها، وللممكنات التي تأسّس انطلاقا من إقصائها. فممّا يقوله درّيدا عن تفكيك الفلسفة إنّه قد يكون «التّفكير في النّشأة المهيكلة لمفاهيمها بأكثر ما يمكن من الوفاء، بأكثر ما يمكن من الدّاخليّة، ولكن، في الوقت نفسه، وانطلاقا من خارج ما لا تصفه هي ولا تسمّيه، تحديد ما أخفاه هذا التّاريخ وما منعه ليكون تاريخا، عبر هذا القمع الذي يرمي إلى منفعة ما». انظر:
Derrida Jacques: Positions, ed. de Minuit, 1972, p15

559هـ الموافق لـ 1164م أعلن الحسن الثّاني أمير الدّويلة الإسماعيليّة التي نشأت بقلعة آلموت الخلافة وأعلن نسخ الشّريعة لتعارضها مع التّصوّر الرّوحانيّ للحياة في الجنّة. ولكنّ نسخ الشّريعة باعتباره حركة تحديثيّة نجده في الحركة البابيّة ثمّ البهائيّة. فميرزا علي محمّد (المولود بإيران سنة 1820 والمقتول سنة 1850)، القائل بأنّه الباب إلى الإمام المستور الذي يعتقد فيه الاثناعشريّة أو أنّه ظهور للّه، دعا إلى إزالة الفوارق بين كلّ الرّسائل الإلهيّة وإزالة الفوارق بين النّساء والرّجال، وأعلن خلفه بهاء اللّه عن قيام ديانة جديدة تمحو الإقليميّة والوطنيّة وتقرّ المساواة وتمنع تعدّد الزّوجات وتحلّ العقل محلّ الأحكام. وقد سار ابنه عبد البهاء الذي خلفه سنة 1892 في نفس الاتّجاه نافيا فكرة الحلول الإلهي[1].

ما يجعلني أعتبر هذه الحركة تحديثيّة رغم منطلقها الإماميّ، ليس فقط القطيعة مع الأحكام المقرّرة في الماضي، بل معطيان آخران هامّان: أوّلهما أنّ التّبرير المقدّم لنسخ الشّريعة له علاقة بالعصر الحديث لا بالجدل اللاّهوتيّ حول طبيعة الجنّة، فهو نابع من الشّعور بضرورة مواكبة تطوّرات العصر. والثّاني هو ظهور الفكرة الإنسانيّة في هذه الدّعوة، وظهور فكرة المساواة تبعا لذلك بين جميع النّاس وبين النّساء والرّجال.

نُسيت عمليّة التّحديث الجذريّ الذي أتت بها الدّعوة البهائيّة، فهي لا تذكر في الحديث عن النّهضة وروّادها، واعتبرت ديانة غير معترف بوجودها في الكثير من البلدان العربيّة، يلفّها الصّمت ويبعث مجرّد ذكرها على الحرج.

2- كان يمكن للحداثة أن تكون إعلانا عن إلغاء النّبوّة، واستغلالا لمفهوم

1- رأينا من الأسلم في تقديم هذه الحركات أن نعتمد دائرة المعارف الإسلاميّة لأنّها من المراجع الموثوقة المتاحة الأكثر حيادا إزاء الفرق المنشقّة المجدّدة. انظر:
EI2: «Alamut» (W.Barthold-(V.Minorsky)), I/363-365.EI2: «Baha'ia» (A.Bausani), I/941-946.

ختم النّبوّة على نحو ما فعل محمّد إقبال (ت1938)، إذ ذهب إلى أنّ النّبوّة ألغت ذاتها مع الرّسالة المحمّديّة عندما أعلنت عن نهايتها، وما على الإنسان إلاّ أن يعوّل على نفسه ويقرّر مصيره بنفسه[1].

3- كان يمكن أن تكون حرّيّة المرأة أساسيّة في الحداثة الفكريّة العربيّة لا فرعيّة، وأن تسمّى سفورا. والسّفور بمعنى إلقاء المرأة نقابها له علاقة بالسّفر: «وسمّي المسافر مسافرا لكشفه قناع الكِنّ عن وجهه، ومنازل الحضر عن مكانه، وبروزه إلى الأرض الفضاء، وسمّي السّفر سفرا لأنّه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم، فيظهر منها ما كان خافيا... وسفر الصّبح: أضاء، والوجه / أشرق، أسفر القوم: أصبحوا»(أضاء، والوجه : أشرقاأا2).

فالسّفور يمكن أن يكون اسما لتجربة الانكشاف للذّات ولتجربة الخروج إلى الفضاء الأرحب أو الرّحلة أو مطلق المسافة التي تغيّر الذّات. تؤدّي كلمة السّفور جوهر ما في الحداثة من تعرية وانكشاف للبنى الرّمزيّة اللاّواعية وفي الوقت نفسه تحيل إلى «تحوّل» خلاّق للذّات.

هذا الممكن، ممكن عيش الحداثة باعتبارها سفورا لا آتي به من تلقاء نفسي أو من مجرّد البحث المعجميّ، فالسّفور كان حركة وشعارا لمجموعة من روّاد الحداثة، ولم يكن فحسب مطالبة بكشف المرأة عن وجهها وبخروجها من الخدر إلى «الأرض الفضاء». لقد كان عنوان مشروع مجتمعيّ لدى المثقّفين المصريّين الذين جمعتهم جريدة تحمل اسم «السّفور». تأسّست هذه الصّحيفة في 15 مايو 1915، وكتب فيها لطفي السّيّد، وطه حسين، ومنصور فهمي، وعلي عبد الرّازق، وأحمد أمين، ومحمّد تيمور... وكانت تدعو إلى السّفور بالمعنى الشّامل:

1- انظر هذه المسألة في: الشّرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ. دار الطّليعة، بيروت 2001، ص ص86-91.

2- ابن منظور: اللّسان، دار المعارف، 2024/3 [س ف ر].

«سفور المرأة، والسّفور في كلّ أبواب التّقدّم والصّلاح»، وكانت ترى أنّ «المرأة ليست وحدها المحجّبة في مصر، ولكن نزعات المصريين وفضائلهم وكفاياتهم ومعارفهم وأمانيهم كلها محجبة»[1].

ومن الطّريف أنّ تجتمع الحداثة باعتبارها في الوقت نفسه سفورا ونسخا لأحكام الشّريعة في صورة شبه خرافيّة لامرأة افتتحت عهد تمزيق المسلمات للحجاب: إنّها «قرّة العين»، أي فاطمة برقاني (1814-1852) التي اعتنقت الدّعوة البابيّة، وأخذت تدعو فيما بين إيران والعراق إلى نسخ الشّريعة الإسلاميّة، وتبديل تعاليمها، وهجرت زوجها. وفي مؤتمر البابيّين الذي انعقد سنة 1848 قرب خراسان، فاجأت المجتمعين «وهي تدخل عليهم سافرة الوجه متزيّنة وكان هذا على خلاف عادتها إذ كانت قبلئذن متمسكة بالحجاب الشّديد على طريقة النّساء في زمانها، وكأنّها أرادت بعملها هذا أن تنسخ حكما من أحكام الشّريعة هو تحريم التّبرّج الذي نزل به القرآن». وقيل إنّ ممّا جاء في خطبتها: «... ومزقوا هذا الحجاب الحاضر بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهن بالأعمال، وتقاسموهن في الأفعال وصلوهن بعد السلوة وأخرجوهن من الخلوة الى الجلوة، فما هن إلا زهرة الحياة الدنيا...»[2].

قتلت قرّة العين في نطاق الحملة التي شنّت على البابيّين، فقيل خنقت ثمّ أحرقت جثّتها، وقيل إنّ الشّاه أمر بإلقائها في بئر، ثمّ ألقيت فوقها حجارة ضخمة وهيل عليها التّراب...

هذه الممكنات الحداثيّة أصبحت مهمّشة أو منسيّة أو مستقطعة ولعبت كتابة التّاريخ دورها في ترويج رواية رسميّة أو شبه رسميّة عن حركة النّهضة تكتفي بربطها ببعض الأحداث كحملة نابليون بونابارت وبعض

1- نجم محمد يوسف: «في الطريق إلى الأصالة والابتكار»، دراسات عربية وإسلاميّة، القاهرة 1982، ص ص479-513.

2- الورديّ علي: هكذا قتلوا قرّة العين. دار الجمل، كولونيا 1991، ص56.

الأعلام كالطّهطاويّ وخير الدّين ثمّ الأفغانيّ وعبده... هذه الرّواية هي التي درسناها في التّعليمين الثّانويّ والجامعيّ ولم نكن نعرف شيئا عن قلعة آلموت، ولا عن البهائيّة، ولا عن محمّد إقبال ولا عن معركة السّفور أو قرّة العين.

فكتابة تاريخ النّهضة تمّت عبر غربالين من غرابيل طاحونة الرّقابة الصّامتة التي تشتغل في عمليّة كتابة التّاريخ وفي المنظومات التّعليميّة:

- غربال المركزيّة الذّكوريّة التي لا تبرز دور النّساء ولا تبرز قضيّة المرأة في حركة التّحديث إلاّ من خلال أفعال وأقوال بعض الرّجال المصلحين الذين اجتهدوا ودعوا إلى تعليم المرأة وإنصافها. فلم يكتب إلى اليوم، وعلى سبيل المثال، تاريخ ضاف لحركات السّفور وتمزيق الحجاب في شتّى البلدان العربيّة، أي لم يكتب تاريخ الحداثة باعتبارها توقا نسائيّا للخروج من مؤسّسة الحجاب، وما تستتبعه من آليّات مراقبة للأجساد، منها النّقاب الذي يجعل المرأة مشطوبة في الفضاء العامّ، غائبة من حيث هي حاضرة، منفيّة عنها فردانيّتها.
- غربال المركزيّة المذهبيّة السنّيّة التي تنظّم تهميش المختلف وتنظّم نسيان الطّفرات الهامّة وتضع المعايير والحدود بين ما هو شيعيّ وما هو سنّيّ، ما هو إسلاميّ وما يعدّ خارجا عن الإسلام، أو غربال المركزيّة الشّيعيّة ذاتها التي تضع نفس الحدود بين العقائد الشّيعيّة المسموح بها وغير المسموح بها.

4- كان يمكن للحداثة أن تنطلق ببساطة من موقع الحداد على الماضي ومن إقرار بحدوده، نتيجة انكشاف مخبوءاته الرّمزيّة. كان يمكن أن ينطلق التّفكير الحداثيّ في قضيّة المرأة والحرّيّة الفرديّة بالفقد: بالإقرار بأنّ أحكام الشّريعة فيما تعلّق بالمرأة دون ما تصبو إليه المجتمعات الحديثة فلا سبيل إلى التّمسّك بها.

فمن الأعلام الذين اهتمّوا بالمرأة سائرين في اتّجاه هذا الحداد منصور فهمي في كتابه عن «أحوال المرأة في الإسلام». هذا الكتاب

أطروحة دكتوراه نوقشت في السّوربون سنة 1913 ثمّ تعرّض صاحبها إلى هجوم شرس عند عودته إلى مصر، ولم تدافع عنه السّلطات الجامعيّة وأزيح عن التّدريس فيها، ثمّ عاد إلى الجامعة بعد ثورة 1919 لكنّه ألجم ولزم الصّمت، ولم يصدر كتابه بالعربيّة إلاّ سنة 1997، أي بعد حوالي ثمانين عاما من صدوره بالفرنسيّة. لقد بيّن منصور فهمي المناحي التي منح فيه الإسلام المرأة بعض الحقوق، إلاّ أنّه على سبيل المثال، تجرّأ على القول إنّ «المرأة في الأسطورة اليهوديّة متّهمة بالخطيئة الأولى. فلقد أغراها الشّيطان وهي بالتّالي أغرت زوجها. أمّا القرآن، فإنّه نسب الخطيئة إلى الرّجل والمرأة بالتّساوي. لكن على الرّغم من هذا الموقف المماثل للجنسين أمام إغراءات إبليس، فإنّ إله القرآن صفع المرأة بالدّونيّة»[1]. كما بيّن كيف «شرّع محمّد للجميع واستثنى نفسه»[2]، وتجرّأ على الرّبط بين حياة الرّسول الجنسيّة والنّفسيّة وبعض الأحكام القرآنيّة المتشدّدة في حجاب المرأة، متحدّثا عن نوبات الغيرة التي عاشها الرّسول، وعن دور هذه الغيرة في «انحطاط المرأة المسلمة»[3].

كان منصور فهمي أقلّ حذرا من قاسم أمين. فلدى قاسم أمين نجد البذور الأولى للفكرة التي أصبحت سائدة لدى المدافعين عن المرأة ولدى خصومها في الوقت نفسها، وهي فكرة تحرير الإسلام للمرأة وتكريم الشّريعة إيّاها ومساواتها بينها وبين الرّجل، وذلك عبر مسار سنبيّن أهمّيّته في الفكر النّسويّ العربيّ من قاسم أمين إلى فاطمة المرنيسيّ ونوال السّعداويّ، ويمكن أن نستعير له عبارة «النّمذجة الطّوباويّة

1- فهمي منصور: أحوال المرأة في الإسلام، كولونيا، منشورات الجمل، 1997، ص131.

2- المرجع نفسه، ص21 وما بعدها.

3- المرجع نفسه، ص38.

للأصل»[1]: فرغم تطوّر فكر قاسم أمين من رسالته الدّفاعيّة: «المصريّون: ردّ على الدّوق داركور» (1894) إلى «تحرير المرأة» (1899) إلى «المرأة الجديدة» (1900)[2]، فإنّه يقول في كتابه الأخير: «والمطّلع على الشّريعة الإسلاميّة يعلم أنّ تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحقّ لها أن تفتخر به على سواها لأنّها منحت المرأة من اثني عشر قرنا مضت الحقوق التي لم تنلها المرأة الغربيّة إلاّ في هذا القرن وبعض القرن الذي سبق. حتّى إنّها ما زالت محرومة من بعض الحقوق وهي الآن مشتغلة بالمطالبة بها. فإذا كانت شريعتنا قرّرت للمرأة كفاءة ذاتيّة في تدبير ثروتها والتّصرّف فيها، وحثّت على تعليمها وتهذيبها ولم تحجر عليها الاحتراف بأيّ صنعة والاشتغال بأيّ عمل وبالغت في المساواة بينها وبين الرّجل إلى حدّ أن أباحت لها أن تكون وصيّة على الرّجل وأن تتولّى وظيفة الإفتاء والقضاء! أي وظيفة الحكم بين النّاس بالعدل. وقد ولّى عمر (رض) على أسواق المدينة نساء مع وجود الرّجال من الصّحابة وغيرهم مع أنّ القوانين الفرنساويّة لم تمنح النّساء حقّ الاحتراف بصنعة المحاماة إلاّ في العام الماضي»[3]. ولا شكّ أنّ قاسم أمين قد قام بعمليّة انتقاء للاجتهادات التي انفرد بها بعض العلماء حتّى يقدّم لنا هذه الصّورة المشرقة عن الشّريعة الإسلاميّة. فإذا استثنينا حقّ المرأة في الولاية على أموالها، فإنّ الامتيازات الأخرى المذكورة (الوصاية على الرّجل، وتولّي وظيفة الإفتاء والقضاء) لم تكن محلّ إجماع ولم تكن معمولا بها في كلّ الأقطار الإسلاميّة وفي كلّ العصور. وفيما يخصّ طلب العلم فإنّ الرّأي السّائد هو أن تقتصر المرأة

1- انظر هذا المصطلح في: عبد اللّطيف كمال: في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في الآداب السّلطانيّة. دار الطّليعة، بيروت 1999.

2- انظر تحليل هذا التّطوّر وأبعاده النّفسيّة في: طرابيشي جورج: من النّهضة إلى الرّدّة: تمزّقات الثّقافة العربيّة في عصر العولمة. دار السّاقي، لندن 2000.

3- أمين قاسم: المرأة الجديدة: دراسة د. زينب محمود الخضيريّ. سينا للنّشر، القاهرة، د ت، ص ص47-48.

على طلب «علم الواجبات عليها لتكون من أدائها على يقين»، و«أن تقتصد في ذلك»[1] وفي المصادر القديمة نجد تحذيرا من تعليم النّساء الكتابة والشّعر وحضّا على تعليمهنّ القرآن وخاصّة سورة النّور[2] لمنعها الزّنا واشتمالها على سائر الأحكام التي تقنّن المتعة وتحدّدها.

وليست الغاية من هذه المقارنة استنقاص الدّور الذي قام به أحمد أمين في نشر الوعي بتحرير المرأة، بل تتبّع تاريخ فكرة تحرير المرأة في علاقتها بالمرجعيّة التّراثيّة، من وجهة نظر البحث في الممكنات التي تمّ إقصاؤها ولم تكوّن اتّجاها فكريّا متواصلا ومؤثّرا. ولم أقارن بين قاسم أمين ومنصور فهمي اعتباطا، فهذه المقارنة جاءت على لسان د.زينب محمود الخضيري مقدّمة كتاب «المرأة الجديدة»، وهي كما يبدو من دراستها، من المدافعات عن المرأة من وجهة نظر إسلاميّة، أي من وجهة نظر من لا يطالب بالمساواة التّامّة بين الرّجال والنّساء[3]، ومن يرى أنّ الشّريعة الإسلاميّة، أنّ شريعة إسلاميّة ما يجب نفض الغبار عنها، هي التي كانت سبّاقة إلى تحرير النّساء. فقد فضّلت الخضيريّ قاسم أمين على منصور فهمي قائلة: «أما الدّليل الحاسم على صدق قولي فهو دراسة منصور باشا فهمي «وضع المرأة في تراث الإسلام ونهضته

1- ابن الجوزيّ: أحكام النّساء، تح المهندس الشّيخ زياد حمدان، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت 1988، ص24.

2- انظر على سبيل المثال: الجاحظ: البيان والتّبيين. دار الجيل، بيروت، 180/2 ؛ الشّيزريّ: كتاب نهاية الرّتبة. دار الثّقافة، بيروت 1969، ص104.

3- فقد ختمت مقارنتها بين منصور فهمي وقاسم أمين بإطلاقها صيحات النّصر الموالية: «وعمل التّطوّر عمله وسار التّاريخ إلى الأمام بالرّغم من كلّ العراقيل وتحرّرت المرأة المسلمة ولم تعد في حاجة إلى إثبات مساواتها بالرّجل ولا في حاجة للمطالبة بحقوقها لأنّها حصلت عليها». ص ص38-39. ولا نظنّ أنّ هذا التّفاؤل المشطّ يسمح به وضع المرأة المصريّة الحاليّ في مسائل الأحوال الشّخصيّة على الأقلّ، وفي ما يخصّ عادة تشويه الأعضاء الجنسيّة للفتيات، التي لا يجرّمها القانون المصريّ إلى اليوم، والتي تظلّ نسب ممارستها عالية (3600 بنتا يتمّ ختانهنّ يوميّا حسب إحصائيّات رسميّة صادرة عن وزارة الصّحّة).

دراسة تاريخيّة واجتماعيّة»[1] التي أعدّها على يدي ليفي برول عالم الاجتماع الفرنسيّ الشّهير. إنّ هذه الدّراسة لم تتجاوز أبدا معالجة قاسم أمين، بل على العكس عجزت عن سبر أغوار المشكلة لأنّ صاحبها التزم بمنهج علميّ تاريخيّ غربيّ صارم تجاه وضع المرأة المسلمة، فضاعت منه فرصة ثمينة وهي دراسة المشكلة من أجل المساهمة في حلّها كما فعل من قبله قاسم أمين. لقد اضطرّ في كثير من الأحوال إلى التّضحية بمقتضيات العقيدة من أجل إثبات ما اعتقد أنّه الحقيقة العلميّة، وهو ما يشعر القارئ بأنّه يقرأ لباحث غربيّ لا لباحث مسلم ينتمي للحضارة الإسلاميّة. قدّم منصور باشا فهمي دراسة عن المرأة المسلمة ترضي مزاج الغربيّ ولكنّها لا تفيد بشيء والدّليل على ذلك أنّ أحدا لم يفكّر في ترجمة هذه الدّراسة للاستفادة منها في شرقنا العربيّ...»[2].

وكما ألجم منصور فهمي، طال غربال المركزيّتين الذّكوريّة والإسلاميّة كتابا لا يكاد يذكر في تاريخ النّهضة هو كتاب مرقص فهمي المحامي المصريّ القبطيّ: «المرأة في الشّرق»، وقد كتبه سنة 1894 مطالبا بتخفيف الحجاب وإباحة الاختلاط وحجر الزّواج بأكثر من واحدة، ومطالبا أيضا، على نحو أظنّ أنّه غير مسبوق، بتحليل زواج الأقباط من المسلمات عسى تكون هذه الإباحة خطوة نحو القضاء على التّعصّب.

ويمكن أن نعتبر التّونسيّ الطّاهر الحدّاد ممّن سار في اتّجاه الحداد والوعي بحدود الشّريعة، مع اعتماد شيء من الحذر، تمثّل في اللّجوء إلى مفهوم «المقاصد» لتبرير الدّعوة إلى تطوير الأحكام، وللإعلاء من شأن النّصّ المقدّس بافتراض وجود نيّة تحرير وعدالة فيما وراء

1- كذا، وهي ترجمة غير أمينة لـ La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'islamisme: étude historique et sociologique, Paris, Félix Alcan, 1913.

2- المرجع نفسه، ص ص37-38.

الأحكام التي أصبحت متناقضة مع المساواة والحرّيّة في العصر الحديث. ومع ذلك فإنّنا قد نستغرب اليوم الصّراحة والجرأة التي دفع ثمنها باهظا هو الآخر، والتي جعلته يكتب في سنة 1930: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرّجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعيّة بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامّة وروح الحقّ الأعلى، وهو الدّين الذي يدين بسنّة التّدريج في تشريع أحكامه حسب الطّوق»[1].

5- كان يمكن أن يتدعّم شكل فريد من اللاّئكيّة الإسلاميّة عبر الفصل بين نوعين من الأحكام التي ينظّمها الفقه هما العبادات والمعاملات. فالعبادات تنظّم العلاقة بين الخالق والمخلوق، ومن ثمّة فيمكن أن تكون غير قابلة للتّبديل، والمعاملات تنظم علاقات النّاس فيما بينهم فهي قابلة للتّطوير. ففي سنة 1929، أي منذ ما يزيد عن سبعين عاما كتبت الفتاة السّوريّة نظيرة زين الدّين: «إنّ الشّرائع السّماويّة لا تقيّدنا تقييدا ثابتا إلاّ في علاقاتنا مع خالقنا سبحانه وتعالى، ذلك في أصول الدّين والإيمان. وأمّا أمور دنيانا، وقواعد حياتنا، والمعاملات والعلاقات بيننا فهي تابعة بمقتضى تلكم الشّرائع لحكم العقل، ومتحوّلة بمقتضى المصلحة والزّمان»[2].

وهذه المطالبة بالفصل بين العبادات والمعاملات أساسيّة في رأينا، فهي تفترض تغييرا جذريّا في علاقتنا بالنّصوص المقدّسة: إنّها نصوص تعبّديّة تمكّن المؤمن من خوض تجربته الإيمانيّة الرّوحانيّة، دون أن تعدّ مصدرا للتّشريع، ودون أن يعدّ الدّين نظاما اجتماعيّا وسياسيّا شاملا.

1- الحدّاد الطّاهر: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع. الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس 1985، ط4، ص43.

2- زين الدّين نظيرة: الفتاة والشّيوخ، مراجعة د.بثينة شعبان. دار المدى، ط2، دمشق 1998، ص34.

هذه الممكنات التي تمّ إقصاؤها وتنظيم الصّمت حولها، تدلّ على الكيفيّة التي تمّ بها تشكيل مجال التّغيير المسموح به وغير المسموح به، فالمسموح به هو أخذ منجزات الغرب التّقنيّة والعلميّة وتطوير التّشريعات في الميادين الاقتصاديّة... وتمكين المرأة من تخفيف حجابها ومن التّعليم والحدّ من ظاهرة تعدّد الزّوجات وتلطيف أحكام الطّلاق، وتلطيف أحكام تأديب المرأة النّاشز...

أمّا غير المسموح به فهو إعادة النّظر في الصّيغ العلائقيّة التي تربط بين الفرد والمجموعة وتربط بين الرّجل والمرأة.

فعمليّة التّحديث السّياسيّ والقانونيّ والاقتصاديّ الذي خضعت إليه المجتمعات العربيّة زعزعت الرّوابط التي تشدّ الإنسان إلى تماهياته القديمة، دون أن تنشأ الرّوابط التي تشدّه فعليّا إلى الفضاءات الحديثة السّامحة بالحرّيّة وتساعده على «الانسلاخ عن البنى الأهليّة ماقبل المدنيّة كالعشيرة والطّائفة وخلافها» على حدّ تعبير الأستاذ العظمة.

فقد ظلّ الفراغ قائما إلى اليوم في ما يخصّ الفكرة الكونيّة، أي أنّ للإنسان قيمة في حدّ ذاته، بقطع النّظر عن جنسه ودينه ومعتقده ولونه...، وحالت الإيديولوجيّتان القوميّة والإسلاميّة دون ترسّخ هذه الفكرة الكونيّة، وحالت كذلك دون ترسّخ الوعي بضرورة الدّولة الشّرعيّة الدّيمقراطيّة، لاعتماد الإيديولوجيا القوميّة على اليوطوبيا الوحدويّة واعتماد الإيديولوجية الإسلاميّة على يوطوبيا الخلافة[1]. وظهرت الدّولة كجسد سياسيّ حديث، ولكن بقيت ظلال «الأمّة» كجسد خياليّ ملاحقة إيّاها، وظلّت رواسب المجتمع الأبويّ مانعة من بروز عمليّات الفصل الضّروريّة لتحديث المجتمع وخلق فضاء مدنيّ سياسيّ حديث:

1- انظر عوائق الحداثة السّياسيّة في: Laroui Abdallah: Islam et modernité, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2e éd, 2001, p p 11646.

- لم يتمّ الفصل بين العائلة والفضاء السّياسيّ، على نحو يمكّن من الانتقال من النّظام الأبويّ إلى نظام الدّولة الحديثة. فمنطق التّناسل في النّظام الأبويّ هو الأهمّ، ومؤسّسة السّلطة والأب هي نفسها، بحيث أنّ «الأب يقوم بوظيفة الوساطة التي تضمن استمرار وحدة المبدأين المأخوذة من اللّه مرورا بالأجداد، لأنّ اللّه هو اللّحمة الأصليّة التي تحكم البداية والأمر، الحياة والسّلطة، الطّبيعة والتّشريع». فالدّولة الحديثة تقوم على التّفرقة بين منطق القرابة والمنطق السّياسيّ، والتّفرقة بين سلط التّماهي التي تنبني عليها المجتمعات القديمة: بين الأب الوالد والأب الرّمزيّ والسّيّد[1].
- ونتيجة لهيمنة منطق القرابة، ولاعتبار تناسل الأفراد أهمّ من الأفراد، لم يتمّ الفصل الضّروريّ بين الحياة الخاصّة والعامّة، ولم تتوفّر مقوّمات استقلال الفرد عن النّظام الاجتماعيّ. فظلّت الحياة الجنسيّة للفرد مجال تدخّل الدّولة والمجموعات، وظلّ شرف الفرد وخاصّة المرأة مرتبطا بحياته الجنسيّة وحياته الجنسيّة مرتبطة بالإنجاب، وهو ما يفسّر إلى اليوم جرائم الشّرف المقترفة ضدّ النّساء، وما يفسّر تجريم كلّ القوانين العربيّة للعلاقات الجنسيّة خارج الزّواج، وملاحقتها القانونيّة للأقلّيّات الجنسيّة كالمثليّين. وهيمنة منطق القرابة والتّناسل هو الذي يفسّر مواصلة منع التّبنّي وعدم الاعتراف بحقوق الأبناء الذين ينجبون خارج مؤسّسة الزّواج.
- لم يتمّ الفصل بين الدّين والسّياسة على نحو يرسّخ الطبيعة الحديثة للجسد السّياسيّ المستورد الذي هو الدّولة الحديثة، أي لم تترسّخ اللاّئكيّة التي تجعل القانون وتنظيم المدينة ممكنين دون إحالة إلى الدّين، ولم تترسّخ المواطنة التي تجعل المشتركين في رقعة الأرض

1-Benslama Fethi: La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, Paris, Aubier, 2002, p 102.

ينتمون إلى الدّولة أوّلا وقبل كل شيء، وبقي الدين مسألة عامّة بالأحرى، لا شأنا خاصّا.

ونتيجة لعدم الفصل هذا، تواصلت الفاعليّة القانونيّة والسّياسيّة لثنائيّة مسلم/غير مسلم، وتواصل تهميش قطاعات عريضة من الأقليّات الدّينيّة. فالأقليّات غير المسلمة لم تعد مؤلّفة من ذمّيّين يدفعون الجزية صاغرين، ولكنّهم لم يصبحوا مواطنين كاملي المواطنة، وفي بعض الدّول العربيّة يتمّ تنظيم وجودهم مع إخفائهم وإخفاء عباداتهم وعدم اعتبارها من مكوّنات الثّقافة الوطنيّة. وقد ساهمت التّنظيمات الأصوليّة في عدم بروز مفهوم المواطنة باعتبارها انتماء للدّولة، وفي تأجيج اضطهاد الأقليّات الدّينيّة، من ذلك إقرار سيّد قطب بأن «لا جنسيّة للمسلم غير عقيدته، فالمسلم لا يعتزّ بجنس ولا بقوم ولا بوطن ولا بأرض» وإفتاء عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق بضرورة الإساءة في معاملة المسيحيّين معاملة سيّئة لدفعهم إلى اعتناق الإسلام[1].

فالمرأة ليست وحدها ضحيّة عدم رسوخ حداثة الدّولة الحديثة، بل إنّ آلة السّلطة الأبويّة التّيولوجيّة تلحق بها كلّ الفئات الأخرى الواقعة تحت طائلة ثنائيّة مسلم/ غير مسلم، أو تحت طائلة قوانين منطق التّناسل الأبويّ، ومنطق الشّرف الذي يرتبط به: المثليّون والأقليّات الدّينيّة والأثنيّة واللّقطاء والأجانب المتزوّجون من مسلمين ومن لا جنسيّة لهم في الدّول التي توجد فيها فئة «البدون»، نضيف إليهم الذين يغيّرون دينهم فيعدّون مرتدّين ويطاردون، وكلّ من لا محلّ لهم في بلدان تلغي قيمة الإنسان في حدّ ذاته، وتجعل الدّين والجنس والعنصر والنّسب فوق كلّ اعتبار.

- لم يتمّ الفصل بين جسد المرأة وجسد الأسرة أو القبيلة أو الأمّة. فظلّت

1- خليل مجدي: «الآخر هو المنقذ»، موقع إيلاف www.elaph.com، الأربعاء 07 /2004/04.

المرأة «حارسة الهويّة» والشّرف الجماعيّ، كما ظلّت أغلب قوانين الأحوال الشّخصيّة العربيّة رهينة القانون الأبويّ العتيق الذي يجعل النّساء موضوع تبادل بين الرّجال لا ذوات تبادل: هذا ما يفسّر وصاية الأب والزّوج عليها وجعل الطّلاق بيد الرّجل، وتواصل عادة المهر كمقابل يدفعه الزّوج في عمليّة التّبادل الأسريّ.

ولكنّ وضعيّة النّساء، هذه الأقلّيّة التي ليست أقلّيّة، لا يمكن أن نستوفي الحديث عنها دون التّعرّض إلى المؤسّسات الأبويّة-الدّينيّة التي تسهر بكلّ ثقلها على بقائها موضوع تبادل بين الرّجال، وأهمّ هذه المؤسّسات مبدأ القوامة. خرجت المرأة من الحجاب، وأصبحت تساهم في الحياة العامّة كالرّجل تقريبا، ونصّت الكثير من الدّساتير العربيّة على مساواتها بالرّجل، ولكن حافظت المنظومات القانونيّة على تفاوت فيما بينها، وحافظت الأبنية الثّقافيّة على مبدإ القوامة. فهي الكتلة لم تكد تخترقها الحداثة في رأينا.

فالقوامة هي مبدأ رئاسة الرّجل كما تعلن عنه الآية 34 من سورة النّساء. وهذا المبدأ كان محدّدا لوضعيّة المرأة وللعلاقة بين الرّجال والنّساء داخل الأسرة وخارجها للأسباب الموالية:

1. اعتبرت القوامة أساسا شرعيّا تفرّعت عنه في المجال البيتيّ أحكام الإنفاق والطّاعة، طاعة المرأة زوجها، والتّأديب، تأديب الزّوج زوجته تأديبا متدرّجا يمكن أن يصل إلى الضّرب، كما تمّ منه تفريع اختصاص الرّجال بالولايات الخاصّة والعامّة وحرمان المرأة منها، باستثناء ولايتها على أموالها، فللزّوجة الحرّيّة في التّصرّف بأموالها وممتلكاتها.
2. ارتبطت القوامة بمبدإ أفضليّة الرّجال على النّساء، وهي أفضليّة تؤكّدها آية أخرى هي: «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجال عليهنّ درجة، واللّه عزيز حكيم» (البقرة/228).
3. تتعلّق أسباب نزولها في أغلب الرّوايات بحادثة «عنف جسديّ» أسريّ

احتكمت فيه الزّوجة إلى النّبيّ. وقد سبق أن بيّنّا[1] أنّ هذه الآية نزلت لينسحب الرّسول باعتباره حكما، وليفوّض أمر الزّوجة إلى زوجها ويبطل العقوبة التي قرّرها في البداية. وسبق أن بيّنّا أنّ المسألة في هذه الآية وفي أسباب نزولها لا تتعلّق فقط بتنظيم العنف والحدّ منه، بل إنّ لها مساسا بتنظيم المجتمع بأسره وبالسّياسة أو ما يرمز إليها، فهي تبيّن لنا بوضوح كيفيّة اشتغال المجتمع الأبويّ وكيفيّة صهره الوظائف المختلفة: الزّوج والسّيّد والخصم والقاضي.

ورغم أهمّيّة هذا المبدإ وأهمّيّة تبعاته بالنّسبة إلى المرأة وإلى تنظيم المجتمع، يمكّننا الاطّلاع على نصوص روّاد النّهضة والمصلحين من القول بأنّه كان أمرا لامفكّرا فيه، وكان كتلة التّقليد التي صمدت أمام تيّارت التّحديث السّياسيّ والمجتمعيّ. وإليكم بعض الأمثلة:

- ابن أبي الضّياف (ت1974)، المصلح التّونسيّ السّياسيّ الذي أعجب بالتّنظيمات الغربيّة السّياسيّة ودعا إلى تقليدها سيدافع بكلّ شدّة عن نظام الأسرة المسلمة، مستثنيا إيّاه من عمليّة الإصلاح الشّامل التي كان يدعو إليها. فقد كتب مدافعا ومشيرا إلى قوامة الرّجال على النّساء: «إنّ الذّكر أفضل من الأنثى، وأبو البشر أوّل مخلوق ومنه ولدت حوّاء أمّ البشر، والأصل أفضل من الفرع، فالذّكر أهّله اللّه للنّبوّة والخلافة في الأرض والقضاء والإمامة في الصّلاة ومباشرة الدّفاع عن الدّين والعرض والوطن...»[2].
- قاسم أمين في «المرأة الجديدة»، أي في أكثر نصوصه تطوّرا يقول: «وما قرّرته الشّريعة الإسلاميّة من حقوق المرأة وقد أشرنا إليه في ما تقدّم، يقودنا إلى أنّ هذه السّلطة الأدبيّة هي التي ترمي إليها الآية الشّريفة التي ذكرت أنّ الرّجال قوّامون على النّساء، وقد نحت

1- انظر ص18 وما بعدها.

2- ابن أبي الضّياف: رسالة في المرأة، تح المنصف الشّنّوفيّ، حوليّات الجامعة التّونسيّة، عدد 5، 1968، ص68.

الشّرائع الأوروبّيّة هذا النّحو، فخولّت للرّجل مثل هذه السّلطة على زوجته وسمّتها سلطة الزّوجيّة، ومع ذلك، فكلّ إنسان يرى النّساء الغربيّات متمتّعات بحرّيّتهن»[1].

- محمّد عبده ورشيد رضا في تفسير المنار يقولان: «ثمّ إنّ الرّجال هم القوّامون على النّساء لقوّتهم وقدرتهم على الحماية والكسب، فإسرافهم في الحبّ واستهتارهم في العشق له الأثر العظيم في شؤون الأمّة وفي إضاعة الحقّ أو حفظه»[2].
- وحتّى نظيرة زين الدّين في كتاب «السّفور والحجاب» الصّادر سنة 1928 تقول في فصل بعنوان «كيف تريد المسلمات أن يكون رجالهنّ»: «يجب أن يكون ما يعدّ عيبا للرّجل عيبا للمرأة، وما يعدّ عيبا للمرأة عيبا للرّجل، وما يعدّ فضيلة للرّجل فضيلة للمرأة، وما يعدّ فضيلة للمرأة فضيلة للرّجل. إنّما بهذا ومثله من العدل يتمّ الصّلاح في العيلة وفي المجتمع الإنسانيّ. فمن قبل هذا وعمل به عدّته المسلمات رجلا، رجلا يليق بأن يكون قوّاما على زوجته بمقتضى أمر اللّه تعالى. وإلاّ فتسلم نفسها مكرهة إلى عوامل الظّلم، كأنّها لم تخلق إلاّ لذلك...»[3].
- الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور، وهو يعدّ من أئمّة المفسّرين المستنيرين، كتب في التّحرير والتّنوير: «فقوله (الرّجال قوّامون على النّساء) أصل تشريعيّ كلّيّ تتفرّع عنه الأحكام التي في الآيات بعده، فهو كالمقدّمة... فالتّفضيل هو المزايا الجبلّيّة التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرّجل في الذّبّ عنها وحراستها لبقاء ذاتها... فهذا التّفضيل ظهرت آثاره على مرّ العصور، فصار حقّا مكتسبا للرّجال، وهذه

1- المرأة الجديدة، ص67.

2- تفسير القرآن الكريم الشّهير بتفسير المنار. دار المعرفة، بيروت، 240/3.

3- زين الدّين نظيرة: الحجاب والسّفور، مراجعة وتقديم بثينة شعبان. دار المدى، دمشق 1998، ط2، ص95.

حجّة برهانيّة على كون الرّجال قوّامين على النّساء، فإنّ حاجة النّساء إلى الرّجال من هذه النّاحية مستمرّة وإن كانت تقوى وتضعف»[1].

وانطلاقا من ممكنات الحداثة التي تمّ إقصاؤها أو كبتها، فلم تكن مولّدة لتراكم معرفيّ وحياتيّ، أي ممكنات النّسخ والسّفور والحداد الخلاّق، وانطلاقا من مسلّمات النّهضة التي بقيت غير مفكّر فيها وكأنّها مسلّمات أبديّة، ومن إعاقة البنى الأبويّة لعمليّات التّحديث السّياسيّ والاجتماعيّ الجذريّ، ومن دوام والصّيغ العلائقيّة القديمة التي تنظّم حياة الرّجال والنّساء وتتجسّد في مؤسّسة القوامة، يمكن أن نعيد رسم المشهد الاجتماعيّ الثّقافيّ الرّاهن:

ينطبق على العرب الحاليّين فعلا قول الشّاعر الألمانيّ ريلكه عمّن لا يملكون شيئا: «ما كان لم يعد لهم، وما سيكون ليس لهم»[2]. انقطع الحبل الذي يربط الإنسان العربيّ بتماهياته القديمة دون أن يمتدّ الحبل الذي يشدّه إلى الفضاءات الحديثة، لاسيّما الدّولة، وبقي الفرد معلّقا بين بين، بين المنظومات الرّمزيّة القديمة والنّماذج السّياسيّة والقانونيّة والاجتماعيّة المستحدثة. وعوض أن يظهر ويترسّخ «عمل الثّقافة» الذي يتساوق مع عمل الحداد حسب العبارتين الفرويديّتين، وتتراكم المعارف والتّجارب التي تمكّن الأفراد والمجموعات من النّهوض بعبء القطيعة التي تمثّلها الحداثة، ومن تلطيف عنفها والحدّ من التّأثّم النّاجم عنها، ظهر وترسّخ «عمل ثقافة» من نوع آخر، هي ثقافة رفض الحداثة، وهي تتجلّى في رأينا، وانطلاقا من قضايا الحرّيّة الفرديّة والمرأة في ما يلي:

1- فبعض ما كان مسلّما به لامفكّرا فيه في نصوص روّاد النّهضة أصبح مشيّئا معبودا في نصوص السّلفيّين والسّلفيّين الجدد.

فإزاء هذا الفراغ والتّردّد تمّ تدريجيّا بناء صرح الشّريعة الصّالحة

1- ابن عاشور الشّيخ محمّد الطّاهر: تفسير التّحرير والتّنوير. دار سحنون، تونس، 3/ 39.

2-La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, p 91 sqq.

لكلّ زمان ومكان، ولعلّ تفسير المنار كما أشرف عليه وأخرجه رشيد رضا كان لبنة أولى لبناء هذا الصرّح، فنحن نقرأ هذا الشّعار على الصّفحة الأولى من مجلّداته: «هذا هو التّفسير الوحيد الذي فسّر به القرآن على أنّه هداية عامّة للبشر ورحمة للعالمين، وأنّه جامع لأصول العمران وسنن الاجتماع، وموافق لمصلحة النّاس في كلّ زمان ومكان بانطباق عقائده على العقل، وآدابه على الفطرة، وأحكامه على درء المفاسد وحفظ المصالح. وهذه هي الطّريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام وعلم الأعلام الأستاذ الإمام...»[1].

بدأ مسار ابتناء الشّريعة باعتبارها صالحة لكلّ زمان ومكان، وباعتبارها شاملة للعبادات والمعاملات والعقائد، وهي شريعة منمذجة «مبسترة»، تمّ فصل أحكامها الفقهيّة عن سياقاتها التّاريخيّة بكلّ إمعان. ومبدأ «صلوحيّة الشّريعة لكلّ زمان ومكان» تعلّمناه في حصص التّربية الإسلاميّة بالمدارس، إلى أن اكتشفنا، على مدارج الجامعة الحديثة، محاسن الوعي التّاريخيّ وفضائل التّنسيب والوضع في السّياق لكلّ ما تمّ تأبيده وتنظيم عزله عن التّاريخ.

ويمكن أن نستفيد من التّحليل النّفسيّ المعاصر ومن بعض مقرّراته عن الرّهاب والشّيئانيّة لنقول إنّ بنية الرّهاب معقّدة: هناك ثقبة في الواقع لا يريد الرّهابيّ أن يراها، فيستعيض عنها بدالّ يتّخذه موضوعا لرهابه وعبادته التّشييئيّة في الوقت نفسه. فما نخاف منه ليس فقط ضياع الشّريعة، بل ربّما كانت الشّريعة دالاّ يخفي وراءه الخوف من المرأة ومن متعة المرأة أساسا، إنّنا لا نبقي على أحكام الأسرة تشبّثا بالشّريعة فحسب، ولكن نتشبّث بالشّريعة حفاظا على أحكام الأسرة، نعبد هذا الشّيء لنخفي الخوف المتأصّل من الأنثويّ والجسد الأنثويّ. وبما أنّ الشّريعة أصبحت ماضيا لا يمكن الحفاظ عليه، فإنّنا ننتج وهم أزليّتها

1- تفسير المنار، صفحة الغلاف.

وأبديّتها ونرفض الحداد على متعلّقاتها من سلف صالح وفردوس خلافة راشدة وعصور جهاد واستشهاد...

يجتمع الرّهاب مع الشّيئانيّة لتحديد بنية نفسيّة فكريّة يمكن أن نسمّيها «بنية التّعوّذ»: نعوذ من المرأة بالشّريعة، نعوذ من الكونيّة بالخصوصيّة، نعوذ من الحرّيّة بالثّوابت، ولكن مع فارق وهو أنّ المستعاذ منه ليس دائما صريحا وواضحا، فالثّوابت والخصوصيّات والهويّة تخفي دائما في رأيي هذا الخوف من الحرّيّة، من حرّيّة المرأة خصوصا.

هناك ولا شكّ نقطة حمراء تتعلّق بورود نصوص قطعيّة الدّلالة في ما يخصّ القوامة ووضعيّة المرأة، ولكن هناك معطيات كثيرة تدلّ على وجود خوف من حرّيّة الأنثى يفوق الخوف من إبطال العمل بالآيات القرآنيّة، ولنا بعض الأدلّة على هذا:

- في الكثير من المنظومات القانونيّة العربيّة عموما، ورغم كلّ تفاوت وتنوّع فيما بينها، يتمّ اللّجوء إلى المصادر الإسلاميّة عندما يتعلّق الأمر بالتّشريع للأسرة أو في مجال الأحوال الشّخصيّة من جهة أولى، ويتمّ إبطال العمل بالمصادر الإسلاميّة عندما يتعلّق الأمر بالتّشريع في مجال القانون المدنيّ أو القانون الجنائيّ، أو في عامّة فروع القانون الأخرى من جهة ثانية. فما نسمّيه اليوم «الشّريعة» هو إجمالا قانون الأحوال الشّخصيّة الإسلاميّ، أي: آخر حصن يضمن استمرار العلاقات التّقليديّة بين الرّجال والنّساء، ويضمن مراقبة أجساد النّساء.
- المشروع الأساسيّ والأوضح للحركات السّلفيّة هو الحفاظ على العلاقات التّقليديّة بين النّساء والرّجال. فبمجرّد أن أسّس حسن البنّا جماعة «الإخوان المسلمين» سنة 1928 شنّ هجوما على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التّقليديّة. وكانت أولى ندوات «جماعة شباب سيّدنا محمّد» المنشقّة عن تنظيم «الإخوان المسلمين»

تحمل عنوان: «قاسم أمين داعية التحلّل والفساد»[1]. وفي بداية الثّمانينات من القرن المنصرم، كان أوّل ما بادرت إليه حركة النّهضة بتونس المطالبة بتعديل مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة في اتّجاه الوفاء لأحكام الشّريعة.

- أكثر اتّفاقيّة تحفّظت عليها الدّول العربيّة هي اتّفاقيّة مناهضة جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة، وخاصّة المادّة السّادسة عشر التي تنصّ على ضرورة إزالة التّمييز ضدّ المرأة «في كافّة الأمور المتعلّقة بالزّواج والعلاقات العائليّة»، وتحدّد مجالات المساواة في ما يلي: «نفس الحقّ في عقد الزّواج، وفي حرّيّة اختيار الزّوج ونفس الحقوق والمسؤوليّات أثناء عقد الزّواج وفسخه، ونفس الحقوق والواجبات بوصفهما أبوين، ونفس الحقوق في تقرير عدد الأطفال، ونفس الحقوق فيما تعلّق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنّيهم، نفس الحقوق والمسؤوليّات للزّوج والزّوجة، بما في ذلك الحقّ في اختيار اسم الأسرة والمهنة ونوع العمل، نفس الحقوق الشّخصيّة فيما يتعلّق بملكيّة وحيازة الممتلكات والإشراف عليها وإدارتها والتّمتّع بها والتّصرّف فيها، سواء بلا مقابل أو مقابل عوض، واتّخاذ الإجراءات الضّروريّة لتحديد سنّ أدنى للزّواج ولجعل تسجيل الزّواج في سجلّ أمرا إلزاميّا».

2- وإضافة إلى تشييء الشّريعة حسب آليّة التّعوّذ هذه، أدّى انعدام عمل الثّقافة الحداثيّة أيضا إلى تفاعل كارثيّ بين ثقافة رفض الحداثة وثقافة الدّفاع عن الحداثة، وإلى غمغمة وخلط وصمت هو ما يسم عامّة المشهد الثّقافيّ والإعلاميّ اليوم.

فكما حاول بعض روّاد النّهضة التّوفيق بين المكتشفات العلميّة الحديثة والنّصّ القرآنيّ إلى حدّ استدلالهم على عدم التّناقض بين

1- انظر: المصريّ سناء: خلف الحجاب: موقف الجماعات الإسلاميّة من قضيّة المرأة، سينا للنشر ط1، 1989.

مقرّرات الدّاروينيّة وأسطورة الخلق القرآني[1]، يحاول السّلفيّون الجدد وتحاول الهيئات الرّسميّة الواقعة تحت تأثير رفض الحداثة التّوفيق بين النّموذج الدّيمقراطيّ القائم على مبدإ المساواة والحرّيّة ومقرّرات الشّريعة. وكثيرا ما يكون هذا التّوفيق غير واع ولا صريح، ويكون من باب الإنكار (déni): ينفي هؤلاء الحداثة وحقوق الإنسان، ولكنّهم يعترفون بها في الوقت نفسه. ويؤدّي هذا التّوفيق أو الإنكار إلى تناقضات كاريكاتوريّة ولخبطة مفاهيميّة نستدلّ عليها بالأمثلة الموالية:

- يتمّ اقتلاع مبدإ المساواة من نسيجه المفهوميّ الحديث، واقتلاع مبدإ القوامة من نسيجه الاجتماعيّ القديم للإقرار بعدم تناقض المبدأين، رغم تعريفات القدامى لهذا المبدإ على أنّه مبدأ رئاسة للرّجل وطاعة للمرأة، ورغم ارتباط هذا المبدإ بأفضليّة الرّجال على النّساء في الآية المذكورة. يقول العقّاد في كتابه الرّائج إلى اليوم عن «المرأة في القرآن»: «ومعاملة الحقوق ودستورها الجامع أنّ الرّجل والمرأة سواء في كلّ شيء، وأنّ النّساء لهنّ ما للرّجال، وعليهنّ ما عليهم بالمعروف، ثمّ يمتاز الرّجال بدرجة هي درجة القوامة التي ثبت لهم بتكوين الفطرة وتجارب التّاريخ، وليس في هذا الامتياز خروج على شرعة المساواة حين تقضي المساواة بين الحقوق والواجبات. وكلّ زيادة في الحقّ تقابلها زيادة مثلها في الواجب، فهي المساواة العادلة في اللّباب»[2].

بل يذهب الكثير من المفتين الجدد المنكرين لمنظومة حقوق الإنسان إلى نفي هذه الأفضليّة[3] وقد بيّنّا في البحث السّابق أنّ أفضليّة الرّجال على النّساء أصبحت حلقة مكبوتة مرفوضة في الكتابات المعاصرة

1- انظر: الحدّاد محمّد: محمّد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح، بيروت، دار الطّليعة، 2003، ص217.

2- العقّاد محمود عبّاس: المرأة في القرآن. دار الكتاب العربيّ، بيروت 1969، ط3.

3- الشّعراوي: الفتاوى، 3/261-62. وقد تقدّم ذكر الشّاهد في البحث السّابق.

عن المرأة، ودعونا إلى تذكّرها وتأويلها بدل أن تظلّ أشباحا من الماضي تطاردنا.

وهذه اللّخبطة المفاهيميّة تمّ فرضها في المنظومات التّعليميّة العربيّة وفي بعض الموسوعات التي تموّلها دول الخليج، وتصدّرها إلى النّاشئة في شتّى أرجاء العالم العربيّ. ففي رفوف المكتبات العموميّة والجامعيّة بتونس، نجد مجلّدات «الموسوعة العربيّة العالميّة» الأنيقة ونقرأ في فصل «المرأة في الإسلام» هذا التّعريف الباعث على الخبل، والمقرّ للشّيء ونقيضه: «المرأة في الإسلام أعطيت حقوقها الطّبيعيّة، وأناط بها الشّرع المسؤوليّات التي تلائم طبيعتها ودورها في الحياة، وجعلها بمستوى واحد مع الرّجل في مجال الحقوق العامّة، قال تعالى: (ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرّجال عليهنّ درجة)، البقرة 228...». ثمّ نجد في فقرة المرأة في الفقه الإسلاميّ: «جعل اللّه الرّجال قوّامين على النّساء، فقال اللّه تعالى: (الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) النّساء: 34. ولكنّ هذه الميزة التي اختصّ بها الرّجل لا تعني تفضيل الرّجال على النّساء مطلقا، حيث إنّ طبيعة الحياة تتطلّب ذلك ولا ريب، فالرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم يقول: (النّساء شقائق الرّجال) رواه أحمد وأبو داود ومسلم...»[1].

- إصدار مؤسّسة المؤتمر الإسلاميّ سنة 1990 «إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام». فهذا الإعلان يعدّ ثمرة من ثمار التّردّد النّاجم عن رفض الحداثة، لأنّ ما يقدّمه من حقوق باليد اليمنى، شبيهة بحقوق الإنسان المعلن عنها في الإعلان العالميّ يفتكّها باليد اليسرى عندما يقيّدها بأحكام الشّريعة. فالفصلان أ وج من المادّة الثّانية والعشرين مثلا يمكن أن يكرّسا المصادرة بل وحكم الرّدّة: ينصّ

1- الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة وأعمال الموسوعة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط2، 23م68-69. وهذه الموسوعة مستمدّة من World Book English «مع تنقيح تلك الموادّ عربيّا وإسلاميّا».

الأوّل على أنّ «لكلّ إنسان الحقّ في التّعبير بحرّيّة عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشّرعيّة». وينصّ ج على أنّ «الإعلام ضرورة حيويّة للمجتمع، ويحرّم استغلاله وسوء استعماله والتّعرّض للمقدّسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كلّ ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتّفكّك أو الانحلال أو الضّرر أو زعزعة الاعتقاد».

بل إنّ هذا الإعلان عن حقوق الإنسان يتنافى مع فكرة الإنسان ذاتها لأنّه يقرّ بأفضليّة الإسلام وأفضليّة المسلم. فمن الحيثيّات الواردة في ديباجته التّذكير بأنّ الأمّة الإسلاميّة «خير أمّة أورثت البشريّة حضارة عالميّة متوازنة...». كما نصّت المادّة العاشرة منه على أنّ «الإسلام هو الدّين الطّبيعيّ للإنسان».

- الانطلاق من المبادئ الدّيمقراطيّة للدّفاع عن الحجاب، كما حصل مؤخّرا في فرنسا، وكأنّ هؤلاء الدّعاة ينتمون في الوقت نفسه إلى عصرين مختلفين، فباسم المساواة والحرّيّة يطالبون بما يتنافى مع المساواة بين الرّجال والنّساء ويتنافى مع حرّيّة تصرّف النّساء في أجسادهنّ. يطالبون بحرّيّة المرأة في القيد، حرّيّتها في وصم جسدها بما يرمز إلى عدم ملكيّتها لجسدها وإلى كونها موضوع تبادل بين الرّجال.
- الفتاوى الغريبة التي تندرج في إطار ما يمكن التّعبير عنه بـ«رحمة القساة». فهذه الفتاوى تعيد إنتاج مظاهر اللاّمساواة مخفّفة منها ملطّفة إيّاها. فقد أفتى الشّعراوي مثلا بجواز ضرب الزّوج زوجته النّاشز «ضربا مشوبا بالحنان». وأفتى القرضاوي بجواز دخول النّساء للمجلس النيابي معلّلا ذلك بأنّ عدد النّساء في المجلس النّيابيّ لا بدّ أن يظلّ محدودا، وأفتى بمنع وصولهنّ إلى الولاية العامّة على الرّجال، أي رئاسة الدّولة[1].
- التّلاعب بالذّاكرة والغمغمة التي نجدها لدى المدافعين عن الحداثة

1- الأيام، 16 أغسطس 2002. نقلا عن بحث سبيكة النّجّار في «المشاركة السّياسيّة للمرأة العربيّة»، منشورات المعهد العربيّ لحقوق الإنسان، تحت الطّبع.

أنفسهم، فقد أصبحنا نجد نفس آليّات النّمذجة الطّوباويّة للأصل لدى المدافعين عن المرأة والمدافعين عن الشّريعة، المردّدين لشعار «الإسلام كرّم المرأة». تقول نوال السّعداويّ في «الوجه العاري للمرأة العربيّة»: «فإذا كانت حياة محمّد هي المثل الأعلى للرّجال المسلمين، فممّا لا شكّ فيه أنّ الرّجال العرب في عصرنا الحديث لا يتبعون مثلهم الأعلى في الحرّيّة التي كان يعطيها للنّساء، وأنّهم خالفوا النّبيّ (ص) حين فرضوا الطّاعة على الزّوجة أو ممّا عرف ببيت الطّاعة»[1].

وعلى نحو آخر أكثر جدّيّة تجتهد فاطمة المرنيسيّ في «الحريم السّياسيّ» لتبيّن أنّ النّساء في عهد الرّسول «كانت لهنّ مكانتهنّ باعتبارهنّ شريكات بلا منازع في ثورة جعلت من المسجد مكانا مفتوحا، ومن البيت معبد احتجاج»[2]. وتجتهد في تفسير الأبنية الأبويّة المترسّخة بوقوع أحداث في عهد الرّسول وبإكراهات ظرفيّة تعرّض إليها الرّسول، وبوجود أفراد يكرهون النّساء ويضعون الأحاديث ضدّهنّ، والحال أنّ المؤسّستين المحدّدتين لمنزلة المرأة، والفاصلتين بين المجالين الخاصّ والعامّ هما مؤسّستا الحجاب والقوامة، وكلتاهما منصوص عليه في القرآن نفسه.

قد يقال إنّ هذا الفصل بين مقرّرات النّصّ المقدّس وبين ما يفترض أنّه من عمل المسلمين ذو نجاعة سجاليّة، فهو يمكّن من «سحب البساط» من المناهضين لحرّيّة المرأة بجعل النّصّ المقدّس يقف ضدّهم. ولكنّ هذه النّجاعة ليست مضمونة دائما، لأنّ المهووسين بالدّين لا يخرجون من دوّامة التّأثّم والتّضحية، والمزيد من التّضحية، والمزيد من التّأثيم والمطالبة بالتّضحية. ثمّ إنّ الطّرفين يجدان نفسيهما في نفس البساط لممارسة بهلوانيّات التّدليس الفكريّ ومواصلة دغدغة أوهام الفردوس

1- السّعداوي نوال: الوجه العاري للمرأة العربيّة. دار الرّوائع، بيروت، ص31.

2-Mernissi Fatima: Le Harem politique: le prophète et les femmes, Albin Michel, 1997, p19.

المفقود. أسلم من سياسة سحب البساط هذه تهيئة النّاس لوضعيّة الحداد: النّصّ المقدّس أدّى دوره في تنظيم المجتمع الذي ظهر فيه، ولم يقفز على عصره في ما تعلّق بمعاملات النّاس في ما بينهم، وأولى بنا الآن أن نعتبره رسالة روحيّة تمكّن المؤمنين من التّواصل، بكلّ تواضع، مع ذات إلهيّة متعالية.

هل عرف العرب الأنوار إذن؟ هل عرفوا الخروج والحداد أم أغرقوا في الماليخوليا؟

الحداثة المعاصرة، حداثة الحداد المخلّص من أشباح الماضي وتعاويذ الحاضر توجد آثارها منذ السّبعينات على الأقلّ، ولكنّها لا تحتلّ الصّدارة من الثّقافة العربيّة ومن الإعلام. وهذا المؤتمر قد يكون أحد ثمارها، وقد يكون منطلقا للوعي بها والتّفكير فيها. هذه الحداثة ستكون خروجا من الوضعيّة الهذيانيّة التّعوّذيّة التي أفرزها رفض الحداثة، ولكنّها ستكون خروجا من وضعيّة الصّمت والغمغمة التي غلبت على المدافعين عليها، وستكون أيضا وفي الوقت نفسه: صياغة صريحة لعلاقتنا الممكنة بالنّصوص المقدّسة، فهي لا يمكن أن تكون مصدرا للتّشريع إلاّ بأثمان باهضة من الإرهاب والعدميّة والهيمنة المنافية لحقوق الإنسان وللكرامة البشريّة، وستكون تحديدا صريحا لعلاقتنا بالتّراث: فهو ينتمي إلينا ولا ننتمي إليه، نحن ورثته ولنا الحقّ في اختيار ما نرث كما يقول درّيدا. أمّا هويّتنا، فنحن نصنعها كلّ يوم وكما نريد ولا نحتاج إلى كلّ هذا الهوس للقبض عليها. أمّا خصوصيّاتنا فستوجد يوم نترك التّمسّك بأبنية التّمييز واللاّمساواة التي نسمّيها «خصوصيّات»، ويوم نعتبر أنفسنا بشرا قبل أن نكون عربا أو مسلمين أو رجالا أو نساء... أمّا الإصلاح، فإنّه لا يمكن أن يكون من الدّاخل: إنّه يكون لا من الدّاخل ولا من الخارج، يكون من الذّات نفسها باعتبارها هي نفسها آخر، وباعتبارها في رحلة سفور مستمرّ.

«كل مقال من هذه المجموعة يمثل مغامرة كتابة مظروفة ومختلفة إلى حد ما. ومع ذلك فإن ما يجمع بينها هو تناولها ثنائية المذكر والمؤنث في الثقافة العربية، من خلال بعض مظاهر عملية البناء الثقافي لهذه الثنائية المركزية، وبعض عمليات إعادة بنائها في العصر الحديث، وما يصحب البناء وإعادة البناء من أنظمة تبريرية وآليات تفكير تحوّل علاقات الهيمنة التاريخية إلى بديهيات ومسلمات غير قابلة للنقاش. وتعتمد هذه الأبحاث في كشف علاقات السلطة والتراتب المتعلقة بالمذكر والمؤنث على مفاهيم من قبيل «العنف الرمزي» و«الهيمنة الذكورية»، وجدناها مجدية في طرح قضايا سياسية محسوسة أهمها قضايا التمييز والعنف وحجاب النساء بمختلف مظاهره القديمة والحديثة. وتعتمد هذه الأبحاث أيضا مفهوم المركزية - القضيبية - العقلية، لوجاهته في عملية تفكيك ثنائية المذكر والمؤنث ووجاهته في تنزيلها في مختلف الحقول الفكرية التي يتم فيها تصريفها، ومنها النقد والبلاغة والكتابة والنشاط الشعرية... ووجاهته خاصة في ربط هذه الثنائية بنظام إنتاج الحقيقة نفسه، وهو نظام يفوّق المعنى على اللفظ، والصورة على المادة، في الوقت نفسه الذي يفوّق الذكورة والفحولة على الأنوثة وعلى ما يعدّ أنثويا».